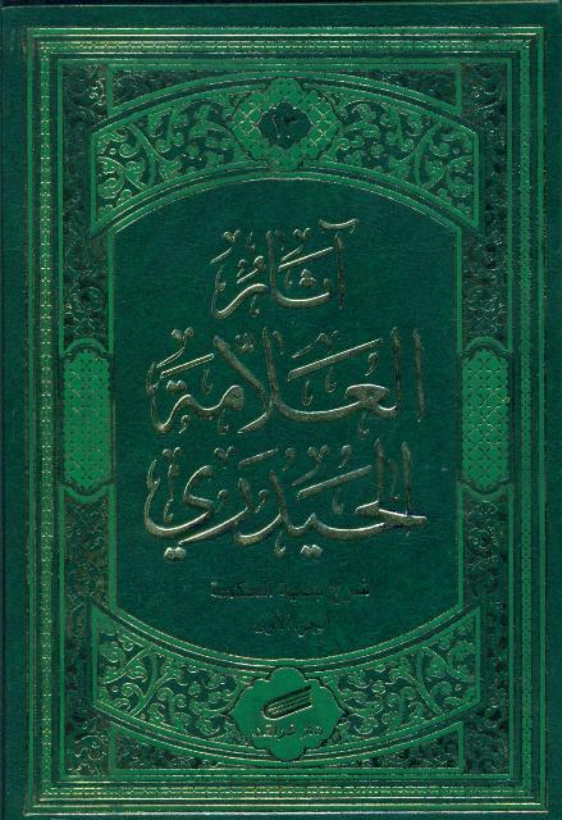

آثار
العلامة
الحيدري

شرح بداية الحكمة



شرح بداية الحكمة

للعلامة الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره)

تقريراً

لأبحاث السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ خليل رزق

الجزء الأول

شرح بداية الحكمة

الجزء الأول

تقريرا لأبحاث السيد كمال الحيدري

تأليف:	الشيخ خليل رزق
منشورات:	دار فراقد
الطبعة الثالثة:	١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٥٠٠ نسخة
ISBN	١ ـ ١٠ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN الجزأين	٥ ـ ١٢ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر

إيران ـ قم

شكر وتقدير

مقدمة تفضّل بها سماحة الأستاذ العلامة آية الله السيد كمال الحيدري (حفظه المولى)

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

وبعد

يُعَدّ هذا الشرح واحداً من مجموعة دروس ألقيناها في حوزة قم المُقدّسة، وقد حاول تلميذنا الحجّة الفاضل الشيخ خليل رزق العاملي دام عزّه أن يُعدّها ويُخرِجها بصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنّية والتوضيحية عليها ممّا كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وإنّي إذ أشكر له هذا الجهد الطيّب أدعو الله العلي القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة لخدمة معارف القرآن راجياً أن يواصل الشوط الذي إفتتحه

بهذه الدراسة في ما يزمع به من إنجاز مجموعة من الأبحاث في مجالات مختلفة لا سيما مع ما تعيشه الأمة من تساؤلات في هذا المضمار، أملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلبات الفكرية والعقائدية.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكّلت وإليه أُنيب

كمال الحيدري

١/ ربيع الأول/ ١٤٢٥هـ

والسلام



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على نبيّ الرحمة والهدى محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

لمّا كنت مشتغلاً بدراسة العلوم الدينية في الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدسة قادتني العناية الإلهيّة والنعم الربانيّة إلى التشرّف بالحضور بين يديّ سماحة العلامة آية الله السيد كمال الحيدري لأنهل من فيض علمه الواسع وبحر جوده الوافر، والذي انفرد وتميّز من بين الكثيرين في ميادين العلم والمعرفةِ بمواهبه السنيّة حيث جمع إلى تدريس الفلسفة سائر العلوم كالفقه والأصول وبحوث علم الكلام والتفسير..

وكان من آثار وفيوضات ذلك حضوري في مجالس أبحاثه وشرحه لكتاب «بداية الحكمة» للفيلسوف الإلهي والعارف الربّاني، قدوة المتقدّمين والمتأخرين العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الذي أسّس فيه وأشاد مباني الدراسة الفلسفية في الحوزات العلمية من خلال إرثه الكبير المتمثّل بكتابيه «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» فضلاً عن كتبه المتعدّدة والقيّمة والتي يقف على رأسها تفسيره الموسوم بـ«الميزان في تفسير القرآن».

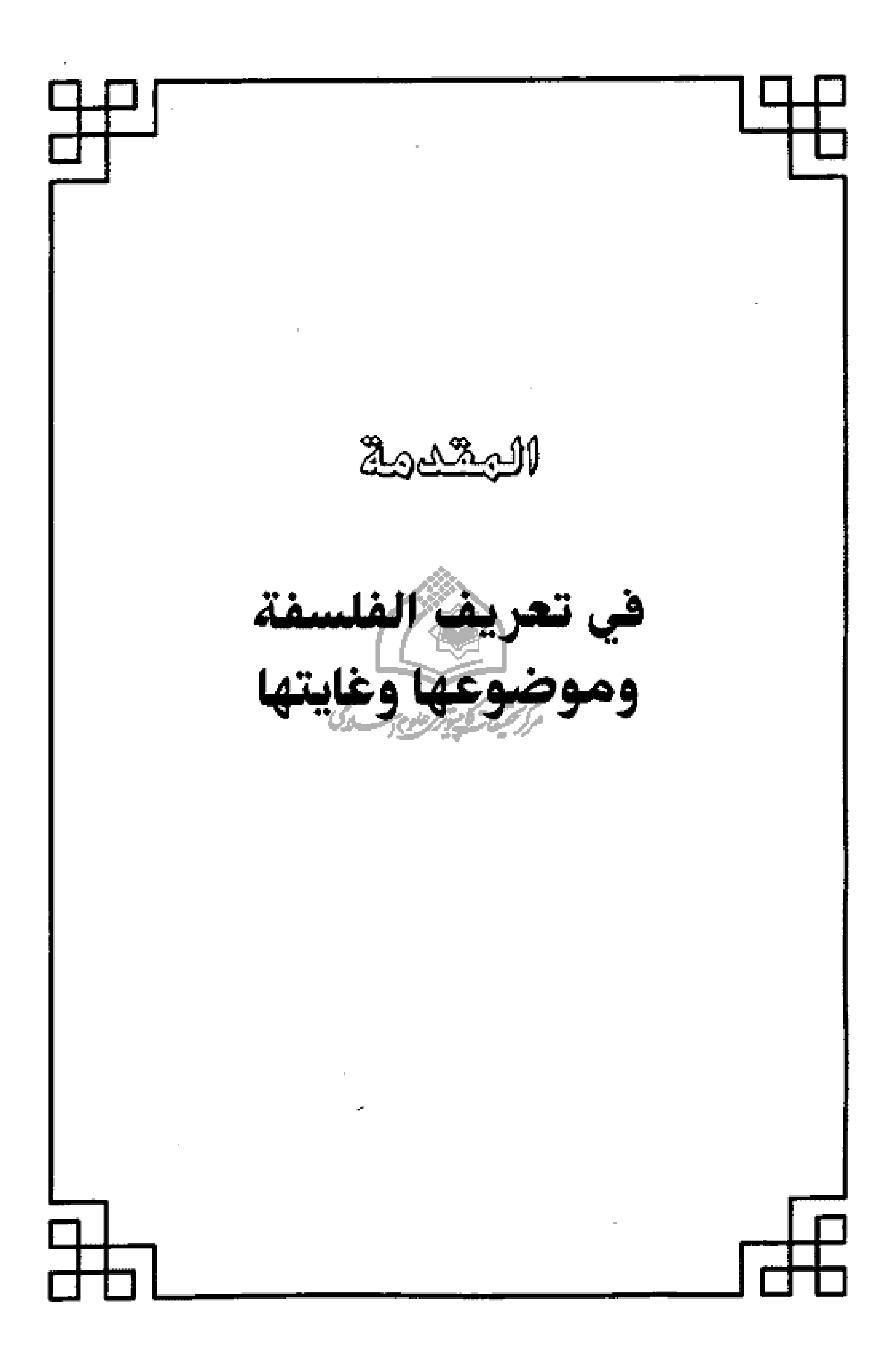
والكتاب الذي بين يديك أخي القارىء العزيز هو خلاصة أبحاث وشروحات أستاذنا العلاّمة الحيدري على كتاب «بداية الحكمة» وفّقني الله لكي أضعها بين يدي طلاب المعرفة للإستفادة منها في دراستهم، والتي جاءت بعد جهدٍ طويل لم يبخل فيه سيّدنا الأستاذ رغم مشاغله المتعددة بالمراجعة وإبداء الملاحظات. ومن ثمّ التفضّل علينا بالإجازة لإصدار هذا السفر الثمين.

ويشرّفني أن يتناول القرّاء والعلماء الأفاضل هذه المحاولة بالنقد والتحليل وتزويدنا بملاحظاتهم الكريمة لأنني لا أدّعي الكمال في هذا المجال.

وأخيراً..

لا بد من كلمة شكر وتقدير تعجز عن إيفاء صاحب الفضل الكبير حقّه وفضله في إنجاز هذا العمل حيث بذل الجهد العظيم في المراجعة والتحقيق والتدقيق والصياغة وأعني به الأخ العزيز سماحة العلم الحجّة الشيخ حسن بدران العاملي الذي كانت له اليد الطولى والفضل والإمتنان في المساعدة والمراجعة لإخراج هذه الموسوعة إلى حيّز الوجود. فله منّا الشكر الجزيل ومن الله الثواب والأجر العظيم.

الشيخ خليل رزق



المقدمة

في تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها

الحمد لله، وله الثناء بحقيقته، والصلاة والسلام على رسوله محمّد خير خليقته وآله الطّاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية هو الموجود بما هو موجود، وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي، وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

توضيح ذلك: أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه، وأنّ له أن يصيبها، فلا يطلب شيئا من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. فالطفل الذي يطلب الضرع مثلا إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك، والإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع لا بحسب التوهم والخرافة.

لكنه ربما أخطأ في نظره فرأى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج كالبخت والغول، أو أعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافياً كالنفس المجردة والعقل المجرّد، فمسّت الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به؛ ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمى أيضا الفلسفة الأولى والعلم الأعلى. وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وهو الله عز اسمه.

شرح المطالب

قبل الشروع في المسائل الفلسفية، مهّد المصنف ببيان مقدمة تشتمل على تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها. وقبل التعرض لتعريف الفلسفة، ينبغي التنبّه إلى أن لكلمة «الفلسفة» اصطلاحات عديدة، وهي تطلق على معان مختلفة[1]، لذلك ينبغي تشخيص الإصطلاح المراد بحثه وتعريفه هنا من بين اصطلاحات الفلسفة الأخرى.

تطلق الفلسفة ويراد بها ما يرادف معنى «الحكمة»، والحكمة في الإصطلاح القديم تشمل جميع العلوم البشرية[2]، ومن هنا قسّم الأوائل الحكمة إلى قسمين: حكمة نظرية يطلب بها العلم، وحكمة عملية يطلب بها العمل. وتستهدف الحكمة النظرية دراسة علوم الإلهيات، والرياضيات، والطبيعيات. فيما تعكف الحكمة العملية على دراسة علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

(١) لكلمة «الفلسفة» اصطلاحات متعددة: فقد تطلق الفلسفة ويراد بها جميع العلوم الحقيقية فقط. وقد تطلق ويراد بها العلوم الحقيقية إضافة إلى بعض العلوم الاعتبارية كالآداب والمعاني والبيان. وقد تطلق ويراد بها العلوم غير التجريبية كالمنطق ونظرية المعرفة والإلهيات وعلم النفس غير التجريبي وعلم الجمال والأخلاق والسياسة.. وذلك في مقابل العلوم التجريبية. وقد تطلق ويراد بها خصوص الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. وبالإضافة إلى هذه الإصطلاحات هناك ما يسمى بـ«الفلسفة العلمية» و«فلسفة العلم» وغيرها من فلسفات تندرج تحت عنوان «الفلسفات المضافة»، وبهذا يتضح ضرورة تشخيص الإصطلاح المراد تعريفه في هذا المبحث. للتوسع انظر: المنهج الجديد ص ٥٥، ٥٦.

(٢) الفلسفة بالإصطلاح القديم تشمل جميع العلوم الحقيقية والعقلية في مقابل العلوم الاعتبارية والوضعية. انظر: المنهج الجديد للمصباح اليزدي ج١ ص ١٧. وانظر أيضا: كراس بعنوان «الفلسفة» لمرتضى مطهري ص١٤.

١. يبحث في الإلهيات[1] ـ من الحكمة النظرية ـ عن الموجود المطلق وأحكامه، أي عن أحوال الموجود بما هو موجود والمنزه عن أي قيد، وموضوع الفلسفة على هذا هو الموجود المطلق. وذلك في مقابل الطبيعيات والرياضيات، إذ الموضوع لكل من هذين العلمين هو قسم خاص من أقسام الموجود وحصة معينة منه، وهو الموجود المقيد. ففي الرياضيات يقع البحث عن العدد وهو أحد أقسام الموجودات، وفي الطبيعيات يبحث عن الجسم وهو أيضا قسم خاص من الوجود، وموضوعهما هو الوجود الخاص.

ولقائل أن يقول: إن البحث في الموجود المطلق لا يختص بالموجود الواجب الوجود، بل يشمل أيضا الموجود الممكن الوجود، وحيث أن البحث في الإلهيات يرتبط بالواجب الوجود، فلا وجه لتسمية العلم الباحث في الموجود المطلق بالإلهيات حينئذ.

ويجاب عن ذلك بأن الوجود إنما يثبت لواجب الوجود أولا وبالذات، وبتوسط الذات الواجبة يثبت الوجود للممكنات ثانيا وبالعرض، فوجود الله تعالى وجود بالذات ووجود الممكنات وجود بالغير، ومن هنا يتّضح أن تسمية هذا العلم بالإلهيات هو من باب تسمية الكل باسم أشرف أجزائه.

وعليه، فالبحث الفلسفي لا يقتصر في مجالاته على إثبات ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله ونحو ذلك مما يندرج في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وان كان البحث في المجال المذكور يعد من المقاصد التي تحظى بأهمية بالغة في الفلسفة. وإنما يتسع البحث في الفلسفة ليشمل مسائل

(١) يستعمل مصطلح «الإلهيات» بمعنيين: الإلهيات بالمعنى الأعم وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق، ولا يختص بالواجب الوجود حينئذ. والإلهيات بالمعنى الأخص وهو العلم الباحث في ذات الواجب وصفاته وأسمائه أي بمباحث الربوبية وهو يختص بالواجب الوجود. والمقصود من العبارة في المتن الإلهيات بالمعنى الأعم.

الوجود العامة، وهي أعم من مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وبهذا المعنى الوسيع تسمى الفلسفة عند القدماء بالفلسفة العليا، وذلك في مقابل الفلسفة الوسطى التي تعني الرياضيات، والفلسفة السفلى التي تعني الطبيعيات.

وتسمى الفلسفة أيضا بأم العلوم نظرا لحاجة سائر العلوم إلى الفلسفة في إثبات موضوعاتها، واستغناء الفلسفة عن سائر العلوم كذلك.

فالباحث في العلم الطبيعي لا يتعرض بالبحث لوجود الجسم أو عدم وجوده، بل ينصرف عنه إلى البحث عن أحوال الجسم وعوارضه من الحركة والسكون ونحو ذلك، ويوكل البحث في وجود الجسم إلى الفيلسوف الذي تقع على عاتقه عهدة إثبات الموضوع للعلم الطبيعي(١).

والباحث في علم الأخلاق يعتبر أن وجود النفس أمر مفروغ منه، فلا يبحث في أنها موجودة أو غير موجودة، بل ينصرف عن ذلك للبحث في أحوال النفس وكيفية تهذيبها وما الذي يصل بها إلى كمالها المطلوب وما الذي يؤدي بها إلى التسافل. ويترك للفيلسوف مهمة البحث في إثبات وجود النفس، وتجردها، وبساطتها، ونحو ذلك من أحوال وجودها.

ولهذا وغيره فقد أطلقوا على الفلسفة اسم «الفلسفة الأولى»(٢) و«أم العلوم» ونحو ذلك من تسميات يراد بها الإشارة إلى الإلهيات بالمعنى الأعم.

٢ ـ تسمى مباحث الرياضيات ـ من الحكمة النظرية ـ بالفلسفة الوسطى، وذلك لأن موضوع الرياضيات (وهو العدد) موجود مجرد، ومعروضه قد يكون ماديا. فالعدد موجود مجرد والمعدود يمكن أن يكون موجودا ماديا. وهذا

---

(١) بل كيف يمكن للعلوم الطبيعية التي تتبع المنهج التجريبي في أسلوب دراستها ان تقوم بإثبات وجود موضوعاتها والحال انه لا يتيسر لها ذلك الا من خلال اتباع الأسلوب التعقلي الفلسفي؟! انظر: المنهج الجديد، مصدر سابق، ص ١١٠.

(٢) تسمى «الفلسفة الأولى» لأنها تبحث عن الوجود وهو أول مفهوم في الذهن، وعن تقسيماته الأولية.

بخلاف موضوع الفلسفة الذي لا يرتبط بالموجود المادي، بل يبحث في الموجود بما هو موجود. والرياضيات أقرب إلى الإلهيات منها إلى الطبيعيات، ولهذا تسمى بالفلسفة الوسطى.

٣. يبحث في الطبيعيات ـ من الحكمة النظرية ـ عن الأمور المادية [بنحو كلي]، وتحديدا عن عوارض وأحوال الجسم، ولهذا يكون البحث في الطبيعي بحثاً عن أخس العوالم في مقابل البحث عن المجردات التي هي أشرف العوالم.

ويحسب تعبير السبزواري[1] في كتابه المعروف باسم «شرح المنظومة»[2] فإن نسبة العالم الطبيعي إلى مجموعة العوالم الإمكانية كنسبة حجر المثانة في الإنسان إلى سائر الأعضاء[3].

٤. يرتبط البحث في علم الأخلاق ـ من الحكمة العملية ـ بسلوك الفرد، وليس بسلوك الأسرة أو المجتمع.

٥. البحث في تدبير المنزل ـ من الحكمة العملية ـ.

(١) الفيلسوف هادي بن مهدي السبزواري المولود عام ١٢١٢ هـ والمتوفى عام ١٢٩٥ هـ من فلاسفة القرن الثالث عشر الهجري المرموقين. قصد اصفهان وخراسان ومشهد حيث تلقى العلوم العقلية والنقلية على جماعة منهم الاخوند ملا إسماعيل، والمولى علي النوري والشيخ احمد الاحسائي.. وانشأ في سبزوار دار علم تخرج منها عدد كبير من المتضلعين بالفلسفة والحكمة والمنطق.

(٢) ارجوزة في الفلسفة والحكمة ألفها السبزواري وشرحها بنفسه شرحا وجيزا وأطلق عليها «غرر الفوائد»، الا أنها عرفت بعد ذلك باسم المنظومة. وتعد منظومة السبزواري من المصادر الفلسفية المشهورة لما جمعته من أصول الحكمة، وقد حظيت باهتمام العلماء وعنايتهم شرحا وتعليقا وتدريسا، وعكف طلاب الفلسفة على درسها في كثير من المعاهد العليا الإسلامية كالنجف وقم وطهران.

(٣) قال في شرح المنظومة ج٣ ص٥٢٤: «جعل القوم أي الحكماء الاقدمون أولو الفطانة عناصرا في الإنسان الكبير كحجر المثانة في الإنسان الصغير». وقال في المصدر نفسه ص ٥٢٦: «وكون العناصر والعنصريات بمنزلة حجر المثانة باعتبار حقارتها وتفاسدها.. الخ». وهذا التشبيه مستفاد من تعبير للشيخ الرئيس في كتابه المبدأ والمعاد.

٦. البحث في سياسة المدن وإدارتها ـ من الحكمة العملية ـ.

ومن الواضح أن علم الفقه هو الذي يحدد ضوابط علم الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن، وذلك من خلال تعيين الحكم الشرعي لكل حادثة وواقعة.

موضوع الفلسفة

إلى هنا يتضح أن الفلسفة بالإصطلاح الأول كانت تضم في جعبتها كافة العلوم البشرية، فهل المقصود بالبحث الفلسفي هنا هذا المعنى العام للفلسفة؟

لا شك أن الكتب الفلسفية القديمة قد صنفت عموماً على أساس الطابع الموسوعي المتقدم، وذلك من قبيل كتاب «الشفاء» للشيخ الرئيس[1] الذي احتوى في طياته على مباحث الحكمة النظرية كالإلهيات والرياضيات والطبيعيات ومباحث الحكمة العملية كالأخلاق..

ومنذ تدوين كتاب «الأسفار» لصدر المتألهين الشيرازي[2] اقتصرت

(١) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا ولد حوالي (٣٧٠ ـ ٩٧٩ م) وتوفي سنة (٤٢٨ ـ ١٠٣٧ م). من اشهر فلاسفة الإسلام وأعلامهم شأنا، وهو إلى ذلك طبيب نابغة ومنطقي كبير ورياضي وفلكي وشاعر وسياسي. . إلا أنه اشتهر بأنه صاحب مدرسة فلسفية لا تجارى في عمقها ومتانة أسلوبها. ترك ما يقرب من ١٨٠ مؤلفا في مختلف المجالات وبعضها موسوعي الطابع، أودع فيها الكثير من النظريات والاكتشافات التي لم يسبق إليها كتاب أو قلم. وكتاب «الشفاء» يقع في ثمانية وعشرين مجلدا ويحتوي على فصول في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة أو الإلهيات والرياضيات. ويعتبر هذا الكتاب بالإضافة إلى كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي اكبر كتابين موسوعيين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف (بالملا صدرا) و(بصدر المتألهين) توفي عام ١٠٥٠ هـ. هو أعظم فيلسوف إسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة، وصف بأنه المدرس الأول للفلسفة الإلهية في القرون الأخيرة الثلاثة في البلاد الإسلامية الامامية والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية والشارح لهما والمفسر لاسرارهما، قصد اصفهان للدراسة ودرس فيها على الشيخ البهائي العاملي والسيد الداماد. من اشهر تلامذته الفيض الكاشاني والفياض اللاهيجي. ويعتبر كتابه الأسفار الشحنة المتألقة بكل ما عنده من أفكار وآراء فلسفية. وفيه قال الحكيم الأصولي العلامة الشيخ محمد حسين الاصفهاني: «لو أعلم أحدا يفهم أسرار (الأسفار) لشددت الرحال للتلمذة عليه وان كان في أقصى الديار».

الكتب الفلسفية على البحث في القسم الأول من الحكمة النظرية، أي البحث في الإلهيات بالمعنى الأعم [والمعنى الأخص]، وذلك باعتبار أن العلوم الأخرى قد استقل كل علم منها بالبحث في مجال خاص به. وباستثناء كتاب «المنظومة» للحكيم هادي السبزواري والذي احتوى على مباحث الإلهيات والطبيعيات والأخلاق، فقد تم تدوين المسائل الفلسفية على غرار كتاب «الأسفار»، كما في كتاب «بداية الحكمة» وكتاب «نهاية الحكمة»[١] للمصنف[٢] وغيرهما من كتب.

وبذلك يتضح أن مؤلّف «بداية الحكمة» يريد باصطلاح الفلسفة في هذا الكتاب خصوص القسم الأول من علوم الحكمة النظرية، وهو الإلهيات بمعنييها الأعم والأخص، وهذا الإصطلاح اخص بكثير من الإصطلاح الأول المتقدم، وبالتالي تنقسم مباحث الكتاب إلى قسمين رئيسين:

١. الإلهيات بالمعنى الأعم، ويبحث هذا القسم في أحكام الوجود المطلق.

٢. الإلهيات بالمعنى الأخص، ويبحث هذا القسم في إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله وغير ذلك مما يندرج في مباحث الربوبية.

---

(١) هذان الكتابان يحويان أمهات المطالب في الفلسفة الإسلامية، حيث قام المصنف بتنقيح أبحاث المنظومة في كتاب بداية الحكمة، واختصر الأبحاث المهمة للأسفار في كتاب نهاية الحكمة. والكتاب الأخير هو حصيلة الدروس الفلسفية التي كان يلقيها سماحته على بعض الأفاضل ليلتي الخميس والجمعة من كل أسبوع، وذلك بدرجة بحث الخارج في الفلسفة. وقد وصلت مسائل الفلسفة الإسلامية إلى حدود السبعمائة مسألة بعد أن لم تكن تعدو في الفلسفة اليونانية عن مائتين مسألة تقريبا. فلم تكن المسائل منقحة بهذا الشكل، كما لم تكن قد وصلت إلى هذا المستوى من الرشد والنضوج الذي بلغته في الفكر الإسلامي (ح).

(٢) محمد حسين بن محمد الطباطبائي ولد في ٢٩ ذي القعدة ١٣٢١ هـ. هاجر إلى النجف ثم إلى قم حيث توفي في ١٨ محرم ١٤٠٢ هـ جمع بين علوم المنقول والمعقول وتبحر في فهم وتفسير القرآن الكريم كل هذا مضافا إلى فقاهته وأصوليته الحوزوية. أعجب بابن سينا وصدر الدين الشيرازي فأكب على مؤلفاتهما ـ سيما الأخير ـ دارسا وشارحا ومدققا ومدرّسا، وواجه بعض الضغوط نتيجة اهتمامه الفلسفي هذا. له مؤلفات عديدة في المجال الفلسفي وغيره، منها كتاب «بداية الحكمة» الذي نحن بصدده.

وبهذا يتبيّن أن موضوع[١] الفلسفة هو الموجود بما هو موجود (الموجود المطلق)، والقيد (بما هو موجود) إشارة إلى الجهة التي تشترك فيها الموجودات، وهي الوجود. وأما الخصوصيات الفردية للموجودات من كم وكيف.. فلا تندرج في موضوع الفلسفة، وبهذا يتضح أن الموجودات تشترك في اصل الوجود وتختلف بحسب الخصوصيات الشخصية، وان المبحوث عنه في الفلسفة هو ذلك الشيء المشترك بين الموجودات جميعا، وعبارة (الموجود بما هو موجود) للإشارة إلى هذه الحيثية المشتركة، فلا يبحث في الفلسفة عن الموجودات بجهاتها المختصة وخصوصياتها الفردية، وإنما يبحث عن الموجود بما هو موجود أي بجهته المشتركة. فالموجود بما هو موجود هو الوجود نفسه كما يشير «بهمنيار»[٢] في كتاب «التحصيل»[٣]. وموضوع الفلسفة على هذا هو الوجود، أو الموجود (المقيد بـ) بما هو موجود.

تعريف الفلسفة

وبما تقدم يتضح أن الفلسفة[٤] هي العلم الباحث عن أحوال الموجود

---

(١) أفاد المصنف في متن البداية ان موضوع العلم هو الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. وأفاد في تعليقته على الأسفار (١ : ٣١) أن العرض الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع، أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، ولا يعرض موضوعه بواسطة أصلا، سواء كانت متساوية أو أعم أو أخص، ويجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه. انظر: بداية الحكمة، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ص ٥ ـ ٦ الحاشية.

(٢) أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان توفي حوالي (٤٣٠ ـ ١٠٣٨ م) واصله من أذربيجان وكان مجوسيا قليل العلم بالعربية.. وأسلم. فيلسوف مشهور، تلميذ ابن سينا، له رسائل فلسفية وآراء خاصة يخالف فيها بعض نظريات أستاذه ابن سينا، من مؤلفاته كتاب «التحصيل» جعل هذا الكتاب على ثلاثة أقسام الأول في المنطق والثاني علم ما بعد الطبيعة والثالث مباحث الربوبية والطبيعيات والنفس والمعاد.

(٣) قال في مطلع مباحث علم ما بعد الطبيعة من التحصيل: «قد عرفت ان موضوع هذا العلم هو الأمر العام لجميع الأمور، وهو الموجود بما هو موجود أعني الوجود». انظر: التحصيل، نشر انتشارات دانشكاه تهران، ص ٢٧٩.

(٤) تعبير المصنف في متن البداية هو «الحكمة الإلهية» بدل «الفلسفة».

بما هو موجود، فالفلسفة تبحث عن الأحوال والأعراض التي تعرض الوجود المطلق وتحمل عليه بلا توسط شيء، وهذه الأحوال والأعراض من قبيل قولنا: الموجود إما خارجي وإما ذهني. والموجود إما علة وإما معلول. والموجود إما واجب وإما ممكن، فالوجوب والإمكان يعرضان على نفس الوجود بلا توسط شيء آخر في البين. بخلاف قولنا: الموجود إما حار أو بارد، فالحرارة والبرودة يعرضان على الموجود بتوسط الجسم، لأنهما من أوصاف الجسم أولا وبالذات. فلا يتصف بهما الموجود بما هو موجود إلا بتوسط الجسم، وإلا فإن عالم المجردات مثلا لا يتصف بالحرارة والبرودة مع انه احد الموجودات. وهذا معنى أنهما ليسا من الأعراض الذاتية للوجود، وإنما هما أعراض تحتاج إلى وسط لكي تعرض الوجود، وبذلك يتضح خروجهما عن مباحث الفلسفة.

وهكذا الأمر في مثل القضية القائلة «الموجود إما طويل أو قصير»، فلا يمكن إدراج الطول والقصر في المسائل الفلسفية لأنهما ليسا من أحوال الوجود الأولية، وإنما هما من أحوال الكميات كالخط. وعليه فلا بد للموجود من أن يتقيد بقيد الكمية حتى يصح حمل الطول والقصر عليه فيقال: الموجود المتكمم إما طويل وإما قصير. فالمسائل التي يصح إدراجها في الفلسفة هي التي تحكي الأحوال الأولية والأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود فحسب.

الغاية من الفلسفة

الغاية المتوخاة من الفلسفة هي معرفة الموجودات على وجه كلي، ومعرفة العلل العالية للوجود ـ وبالأخص العلة الأولى ـ، وتمييز الموجودات الحقيقية عن الإعتباريات والوهميات.

أما معرفة الموجودات على وجه كلي فهو بحث الإلهيات بالمعنى الأعم، وأما معرفة العلل العالية والعلة الأولى فهو بحث الإلهيات بالمعنى

الأخص، وأما تمييز الموجودات الحقيقية عن الإعتباريات والوهميات فيقصد به تمييز الموجودات الحقيقية المتحققة في الخارج عن الإعتباريات التي وان لم تكن متحققة في الخارج إلا أن لها نحو تحقق في عالم الاعتبار، كما هو الحال في الملكية مثلا، فهي وان لم يكن لها وجود خارجي خاص بها وراء وجود المالك ووجود المملوك، إلا أنها تابعة لجعل المعتبر ولها نحو وجود وتحقق في عالم الاعتبار.

ومن جهة ثانية تمييز الموجودات الحقيقية عن الوهميات التي لا تحقق لها لا في عالم الخارج، ولا في عالم الاعتبار والجعل، وذلك كتصوّر أنياب الغول.

والغرض من هذا التميز بين الموجودات الواقعية والموجودات الاعتبارية والوهمية هو إشباع الميل الفطري لدى الإنسان في البحث عن الحقائق والواقعيات، فالإنسان يندفع بمقتضى غريزته لتميز الموجودات الحقيقية عن الوهميات والإعتباريات، لأن الموجودات إن كانت حقيقية فهو يطلبها إن كانت نافعة، ويطردها إن كانت ضارة. أما إذا كانت وهما فلا يكون طالبا لها ولا هاربا منها. يقول المصنف في متن البداية[1]: «لكنه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا، كالنفس المجردة والعقل المجرد، فمسّت الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصة به، ليميّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك».

ويؤكد المصنف حقيقة أن الإنسان طالب لمعرفة الحقائق، وذلك من خلال ترتيب المقدمات التالية:

(١) ص ٦.

١. أنّ الإنسان يعلم بالبداهة والوجدان أن لنفسه واقعية، وان ذاته ليست بوهم واهم، فلو انه شك في كل شيء فلا يمكنه التشكيك في وجود نفسه، إذ نفسه حاضرة عنده ومعلومة له بالعلم الحضوري الوجداني.

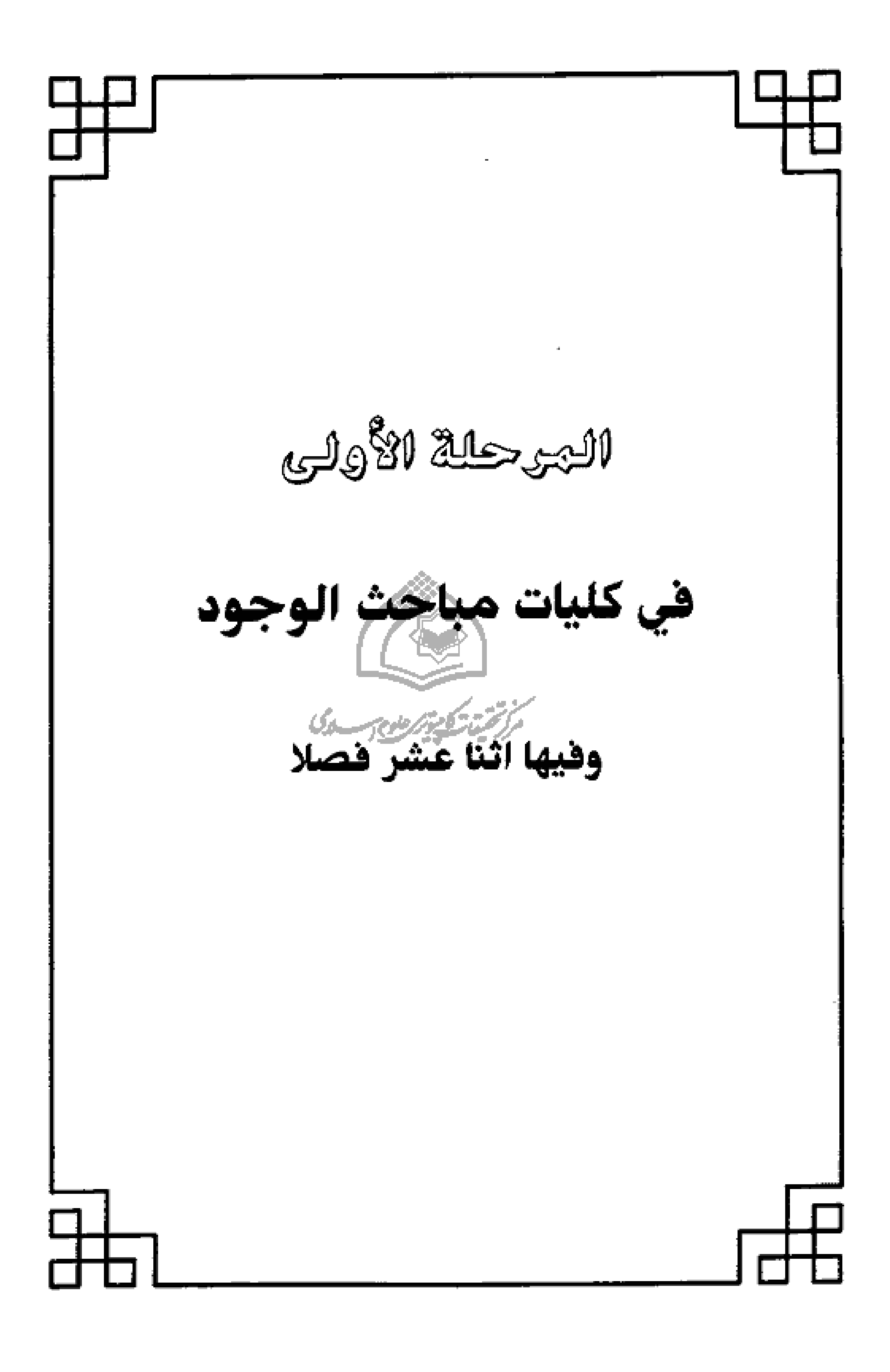
٢. أنّ الإنسان يؤمن بالبداهة والوجدان أن الواقعية ليست من نصيب ذاته فحسب، بل ثمة واقعيات أخرى موجودة خارج ذاته.

٣. أنّ الإنسان يدرك بفطرته أن بإمكانه التوصل إلى تلك الواقعيات الخارجة عن ذاته، وإدراكها ولو بنحو الإجمال والإيجاب الجزئي.

ويشهد لكون ذلك أمرا فطريا أن طلب الحقيقة غير مختص بالإنسان البالغ العاقل، بل إن الطفل نفسه يدرك الواقعية ويطلبها أيضا. وبحسب تعبير المصنف في متن البداية[١]: «فالطفل الذي يطلب الضرع ـ مثلا ـ إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبنٌ، لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك».



(١) ص ٦.



المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الأولى

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهيٌ معقولٌ بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيءٍ آخر، فلا معرّف له من حدّ أو رسم، لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرَّف، فما أُورد في تعريفه من «أن الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين» أو «الذي يمكن أن يخبر عنه» من قبيل شرح الإسم دون المعرّف الحقيقي. على أنه سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرّف يتركّب منها، فلا معرّف للوجود.

شرح المطالب

يبحث في الفلسفة عن الأمور العامة التي لا تختص بنوع خاص من الموجودات، وينطلق البحث الفلسفي من الوجود في مقابل العدم، وأول مسألة تطرح في هذا الباب هي مسألة بداهة مفهوم الوجود.

مفهوم الوجود

تقدم أن موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وحيث أن لفظ «الموجود» اسم مفعول مشتق من لفظ الوجود، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: إذا كان المصدر الذي اشتق منه الموجود هو مفهوم الوجود، فهل هذا المفهوم بديهي أم نظري؟

وحيث أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، كان من المناسب بيان التصور الصحيح لمفهوم الوجود الذي اشتق منه الموجود، وهذا هو المبحوث عنه في الفصل الأول.

الوجود مفهوم بديهي

ينقسم العلم إلى تصور وتصديق، وينقسم كل منهما إلى بديهي ونظري.

والتصديق يقع في القضايا وليس في المفردات والمفاهيم، ومعنى كون التصديق بديهيا هو أن ثبوت المحمول للموضوع في القضية لا يحتاج إلى وسط وبرهان، فالقضية القائلة: «اجتماع النقيضين محال» هي قضية تصديقية تحكي عن ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين، وفي هذه القضية لا يتوقف

الحكم باتحاد المحمول والموضوع على البرهان، بل يستحيل أن يقام برهان على ذلك، إذ يكفي هنا مجرد تصور الموضوع بنفسه وتصور المحمول بنفسه للحكم باتحادهما. أما في القضايا النظرية فإن ثبوت المحمول للموضوع يحتاج إلى برهان ووسط، والتعبير بالوسط باعتبار أن ثبوت الأكبر للأصغر في القياس يتوقف على الحد الأوسط.

أما المفهوم التصوري فمعنى كونه بديهيا هو عدم احتياجه إلى التعريف، ومعنى كونه نظريا احتياجه له.

توضيحه: أنه لكي يتضح المعنى في «المفهوم النظري» يحتاج ذلك إلى توسيط شيء آخر، فمعنى «الإنسان» إنما يتضح من خلال معنى «الحيوانية» و«الناطقية»، ومعنى «الحيوان» أيضا إنما يتضح ببركة فهم المراد من «الجوهر» و«الجسم» و«الحساس المتحرك بالإرادة» و«النامي». وهذه المفاهيم تلعب دور الوسيط في فهم معنى الحيوان، وبالتالي فإن المفاهيم التصورية تارة تحتاج إلى توسط مفهوم آخر لكي يتضح معناها، وتارة أخرى لا تحتاج لذلك.

وعليه، فلا ريب في أن تصور مفهوم الوجود لا يتوقف على توسيط مفهوم آخر في البين، بل هو بديهي ومرتكز في النفس ويتوجه الإنسان إليه بالبداهة، وهذا هو المقصود من عبارة الماتن «مفهوم الوجود معقول بنفس ذاته».

الأدلة على بداهة مفهوم الوجود

ويدل على بداهة مفهوم الوجود أمران[١]:

الأول: أن مفهوم الوجود أعرف المفاهيم.

---

(١) ما ذكره من أدلة إنما هي تنبيهات.

وتوضيحه: أن المعرّف بحسب المنطق لا بد أن يكون أجلى وأوضح من المعرّف، ولا يوجد في النفس مفهوم أوضح وأجلى من الوجود، فأول ما يرتكز في ذهن الإنسان هو مفهوم الوجود، يرشد إلى ذلك أنه لو طلب من الطفل أن يتحرى عن وجود شيء ما، وبعد الفحص عنه لم يجده، فانه يبادر إلى نفي وجوده بدون أن يتردد في فهم معنى الوجود، وما ذلك إلا لأنه يدرك بفطرته أن معنى وجود الشيء هو تحققه. فالوجود من أوضح المفاهيم التصورية المركوزة في النفس الإنسانية ولا يوجد ما هو أجلى منه، وحيث إنه يشترط في التعريف المنطقي أن يكون المعرّف أوضح من المعرّف؛ فلا يمكن تعريف الوجود، لعدم وجود ما هو أوضح منه.

الثاني: بساطة مفهوم الوجود.

وتوضيحه: أن التعريف قد يكون بالحد التام أو الناقص، والرسم التام أو الناقص. والحد التام هو الجنس والفصل القريب، كالحيوانية الناطقية بالنسبة إلى الإنسان، والناقص هو الفصل القريب، كالناطقية للإنسان. والرسم التام هو الجنس والخاصة، والناقص هو الخاصة فقط. ومقسم هذه الكليات الثلاث ـ أي الجنس والفصل والخاصة ـ هو الماهية، وحيث إنّ هذه الكليات من سنخ الماهيات فلا تكون صادقة على الوجود، إذ الوجود مقابل للماهية، وسيأتي في الأبحاث القادمة[1] أن الوجود لا جنس له ولا فصل ولا خاصة، ولهذا لا يكون له حد تام أو ناقص أو رسم تام أو ناقص.

ومن جهة ثانية لا يمكن تصور حد تام أو ناقص ولا رسم تام أو ناقص لمفهوم الوجود، فإن كل من الحد التام والناقص والرسم التام والناقص مركّب من الجنس والفصل أو الخاصة، والوجود مفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل

---

(١) في الفصل السابع من المرحلة الأولى.

ولا خاصة. وبذلك يتضح أن مفهوم الوجود مفهوم بديهي التصور، ومستغن عن التعريف[١].

الوجود أبده المفاهيم

كما أن التصديقات النظرية لا بد أن تنتهي إلى تصديق بديهي ولا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، فإن المفاهيم والتصورات النظرية لا بد أن تنتهي إلى مفاهيم بديهية أيضا. وكما أن القضايا التصديقية النظرية مرجعها إلى القضية البديهية القائلة: اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال. كذلك المفاهيم النظرية مرجعها إلى مفهوم الوجود البديهي التصور.

إشكال ورد

قد يقال أن البحث الفلسفي لا علاقة له بالمفاهيم، لأن الفلسفة هي العلم الباحث عن الحقائق، وغاية الفلسفة هي تمييز الحقائق عن غيرها. وعليه، فما هو المبرر للبحث عن المفاهيم وأحكامها هنا؟

الجواب: أن التوصل إلى فهم الحقائق لا يتيسر للباحث إلا من خلال الإطلاع على مفهوم الوجود وأحكامه، فمن هنا مسّت الحاجة إلى البحث في مفهوم الوجود توصلا إلى حقيقته.

(١) وما ذكره البعض من تعريفات للوجود فهو من باب شرح الاسم، وذلك من قبيل التعريف المنسوب إلى المتكلمين بأنه الثابت العين، مقابل العدم المنفي العين، فالعدم لا عينية له أصلا. ومن قبيل التعريف المنسوب إلى الحكماء بأنه الشيء الذي يمكن أن يخبر عنه، وذلك في مقابل العدم الذي لا يخبر عنه. وسواء كان مطلب ما اللفظية هو عين مطلب ما الاسمية أم لا، فالمقصود بشرح الاسم في عبارة المصنف هو التعريف الذي لا نظر له إلى الماهية، أي التعريف غير الحقيقي. فما يقال في جواب ما الحقيقية ماهية، وما يقال في جواب ما الشارحة ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

الفصل الثاني من المرحلة الأولى

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يُحمَل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه: أنّا نقسّم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقّف في صحّته على وحدة المقسَم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه: أنّا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصية ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثم تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجرّدةً أو مادية وجوهرا أو عرضا مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدّد موضوعاته، لَتَغيَّرَ معناه بتغيُّر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد؛ إذ لا تمائز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول[1] مطلقا، أو بين الواجب والممكن[2].

ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنّا إذا قلنا: الواجب موجود، فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.



(١) هذا على القول بإشتراكه اللفظي بين الأشياء (ط).
(٢) هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الواجب والممكن (ط).

شرح المطالب

يلاحظ في عرض المسائل الفلسفية المذكورة في كتاب «بداية الحكمة» أنها خضعت لترتيب رياضي بنحو يمهّد الفصل السابق فيها للفصل اللاحق، فبعد أن تبيّن في المقدمة أن الموجود بما هو موجود هو موضوع علم الفلسفة، واتضح انه مشتق من الوجود، وقع التساؤل في الفصل الأول عن مفهوم الوجود: هل هو بديهي أم نظري. وفي الفصل الثاني يطرح السؤال التالي: هل هذا المفهوم البديهي مشترك معنوي أم لفظي؟

كما يلاحظ أيضا أن المباحث قد خضعت لنوع من التصنيف المنطقي، إذ يقتضي السياق المنطقي تقديم البحث في المفهوم على البحث في المصداق، ولهذا فقد جرى البحث في الفصول الثلاثة الأولى في مفهوم الوجود، ثم بحث في الفصل الرابع وما بعده في مصداق الوجود وحقيقته الخارجية.

المراد من الاشتراك المعنوي واللفظي

هل أن مفهوم الوجود مشترك لفظي أم معنوي؟ وبعبارة ثانية: هل يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنويا أم لا؟

قد يستشكل هنا من جهة أن البحث عن الألفاظ وشؤونها ـ كالبحث في الاشتراك اللفظي والمعنوي ـ هو من الأبحاث الأدبية، فما هو وجه التعرض له في الفلسفة؟

والجواب: أن حيثية البحث في كل من العلمين مختلفة، ولذا لا بد أولا من تمييز المراد من كل منهما.

أ ـ في البحوث الأدبية:

قد يقال: إن المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الذي وضع بأوضاع متعددة لمعان متعددة، كما هو الأمر في لفظ «العين» مثلا حيث وضع لمعنى بوضع، ثم وضع لمعنى آخر بوضع آخر، بحيث لا تشترك هذه المعاني إلا في شيء واحد وهو اللفظ.

أما المشترك المعنوي فهو المفهوم الذي وضع لمعنى مشترك بين موارد كثيرة بوضع واحد، كمفهوم الإنسان الذي يحمل على زيد فيقال «زيد إنسان»، ويحمل أيضا على عمر بنفس المعنى الذي حمل به على زيد. فالإنسان في هذه الموارد يراد به معنى واحد، بخلاف الأمر في المشترك اللفظي حيث يقال: هذا الجاسوس عين، وهذه النابعة عين، ويراد بالاشتراك هنا الاشتراك في اللفظ دون المعنى.

إذن، الملحوظ في المشترك اللفظي والمعنوي هو تعدد الوضع ووحدته، فإن كان الوضع متعددا فالمشترك لفظي وان كان واحدا فالمشترك معنوي.

ب ـ في البحوث الفلسفية:

المشترك في الفلسفة غير المشترك في اللغة، ففي الفلسفة لا يلحظ اللفظ الذي يرتبط بعالم اللغة بل يلحظ المعنى، والبحث المطروح فيها هو: هل لمفهوم الوجود معنى واحد أم له معان متعددة؟ وأما كون هذا المعنى الواحد موضوعا بوضع واحد أم بأوضاع متعددة فلا نظر إليه في الفلسفة. مثاله: في قضية «الإنسان موجود»، و«الله موجود»، و«الممكن موجود»، هل أن الوجود المحمول في هذه القضايا ـ والذي هو مشترك لفظا ـ مشترك في المعنى أيضا أم لا؟ وعليه، يتضح أن البحث هنا ليس عن وحدة الوضع وتعدده، وإنما عن وحدة المعنى وتعدده.

الأقوال في المسألة

توجد هنا ثلاثة أقوال:

ـ **القول الأول**: أنه مشترك لفظي مطلقا[1]، وتوضيحه أن لمفهوم الوجود معان متعددة مختلفة لا اشتراك بينها إلا في اللفظ فحسب، فالوجود المحمول في قضية «الإنسان موجود» غير الوجود المحمول في «السماء موجودة». وعليه فالوجود يحمل على موضوعاته بمعان مختلفة باختلاف تلك الموضوعات المحمول عليها، وهذا ما يعبر عنه بالاشتراك اللفظي.

ـ مناقشة القول الأول:

من الواضح أن المعاني المتصورة من لفظ الإنسان ولفظ السماء في الأمثلة المتقدمة مختلفة. فإذا كان للوجود المحمول على كل منها، معنى مختلفا بحيث يتعدد بتعددها، فما الذي يحدّد مفهوم كل من هذه المعاني؟

يجيب أصحاب هذا الاتجاه: أن المعنى الموجود في المحمول يحدّده المعنى الموجود في الموضوع. أي أن الوجود يحمل على الماهية بنفس ذلك المعنى الذي لها، فيكون مفاد «الإنسان موجود» هو «الإنسان إنسان» لأن الوجود هنا بمعنى الإنسان، ويكون مفاد «السماء موجودة» هو «السماء سماء» لأن الوجود هنا بمعنى السماء.

ويرد على هذا القول أنه يلزم أن يكون الحمل الشائع حملا أوليا، أي أن القضية القائلة «السماء موجودة» والتي تعد من الحمل الشائع لاختلاف مفهوم الموضوع فيها عن مفهوم المحمول، يصير مفادها «السماء سماء» وهو حمل أولي لاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول فيها. وهذا يستلزم أيضا أن

---

(١) وينسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري كما في شرح المواقف للجرجاني ص ٩٢. وشرح المقاصد للتفتازاني ج١ ص٦١.

يكون مفهوم الوجود أوسع المشتركات اللفظية تحققا في عالم الوجود. فإن معاني الوجود ستكون متكثرة بعدد الموجودات، لأنه لا يوجد موجود إلا ويحمل عليه الوجود بمعنى يختلف عن الآخر.

ـ **القول الثاني**: أن الوجود مشترك معنوي مطلقا[١]، توضيحه أنه عندما يطلق الوجود على الواجب يراد منه نفس معنى الوجود حين يحمل على الممكن، فالمعنى واحد.

ولا يتوهم هنا أن القول بالاشتراك المعنوي يستلزم أن تكون مصاديق الوجود متساوية ومتشابهة، إذ البحث هنا في مفهوم الوجود وليس في مصاديقه. فمعنى الوجود المحمول في «الله موجود» هو نفسه معنى الوجود المحمول في «الإنسان موجود» وفي «السماء موجودة». وعليه فإذا حمل الوجود على موضوعاته فيحمل عليها بمعنى واحد، وهذا هو المعبر عنه بالاشتراك المعنوي.

ـ **القول الثالث**: التفصيل بين الواجب والممكن، بأن يكون مفهوم الوجود مشتركا لفظيا بين الواجب والممكن، ولكنه بين الممكنات مشترك معنوي[٢]. فهو يحمل على الممكنات جميعا بمعنى واحد، ولكنه يحمل على الواجب بمعنى آخر.

أدلة القول بالاشتراك المعنوي للوجود

والمختار من بين الأقوال هو القول بالاشتراك المعنوي مطلقا، ويدل عليه أمور[٣]:

---

(١) وهذا القول هو المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين عموما.

(٢) وينسب هذا القول إلى الكشي وأتباعه كما في شرح المواقف للجرجاني ص ٩٢.

(٣) وهي تنبيهات عليه كما صرح المصنف في كتاب «نهاية الحكمة» حيث قال (ره): «ومما ينبه عليه أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة...». وكون مفهوم الوجود مشتركا معنويا أمر بديهي لا يتوقف على الدليل كما صرح به كثير من المحققين.

ـ **الأمر الأول**: قبول المشترك المعنوي للقسمة.

فإن قبول المشترك المعنوي للقسمة الحقيقية دون المشترك اللفظي يكشف عن وحدة المقسم في جميع الأقسام. وتوضيحه أن مفهوم الوجود يمكن أن يقع مقسما في تقسيم حقيقي، كتقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى النفس والعقل والجسم.. والعرض إلى الكم والكيف..الخ. ومعنى وقوع الوجود مقسما في تقسيم حقيقي هو أن المقسم محفوظ حقيقة في جميع الأقسام بإضافة قيد، وهذا إنما ينسجم مع الاشتراك المعنوي لا اللفظي، وإلا فلا يمكن القول أن مفهوم «العين» مثلا، وهو مشترك لفظي، ينقسم إلى الدامعة والنابعة والمتجسّسة. فمعنى التقسيم الحقيقي هو أن الوجود يكون بمعنى واحد في الأقسام، ولكنه باختلاف القيود والخصوصيات يكون وجودا واجبا أو ممكنا، والممكن جوهرا أو عرضا.

ـ **الأمر الثاني**: عدم الملازمة في الشك بين المفهوم والمصداق.

وتوضيحه: أن الإنسان قد يرى شيئا ما يتحرك من بعيد، ولكن لا يعلم ماهيته: إنسان، شجر.. الخ. فيعلم بوجود الشيء، ولكن يشك في خصوصيته. وما يتيقن منه هنا هو الوجود، وأما ما يشك فيه فهو الإنسانية أو النباتية.. فعلى القول بالاشتراك اللفظي ينبغي أن تكون المحمولات التي هي بمعنى الموضوعات مشكوكة أيضا وليست متيقنة. وهذا خلاف الوجدان بالضرورة. إذ كثيرا ما يحصل العلم بوجود شيء ولكن مع ذلك يقع الشك والتردد في خصوصيته وماهيته، والتردد في أحدهما دون الآخر يعني أن الوجود المتيقن شيء والخصوصية المشكوكة شيء آخر، فيكشف ذلك عن مغايرة معنى الوجود لمعنى الماهية. وعليه فلا يكون الوجود مشتركا لفظيا بل يكون مشتركا معنويا.

ـ **الأمر الثالث:** أن نقيض الواحد لا بد أن يكون واحدا.

وتوضيحه من خلال بيان مقدمتين:

١. أن العدم واحد. أي أن العدم المطلق (لا العدم المضاف) ليس له إلا معنى واحد، ولا معنى للقول بالتميز في العدم المطلق لأنه ليس بشيء حتى يتميز عن غيره. ولهذا يقول الحكيم السبزواري: «لا ميز في الأعدام من حيث العدم»[١]. وان كان من حيث الإضافة قد يقع فيه التميز، مثل: «عدم زيد» و«عدم بكر»[٢].

٢. أن الوجود نقيض العدم.

إذن: لا بد أن يكون الوجود واحدا.

وإلا لو كان للعدم معنى واحدا وللوجود معان متعددة للزم ارتفاع النقيضين. توضيحه أنه لو كان الوجود المحمول على المنضدة مثلا بمعنى، والوجود المحمول على الكتاب مثلا بمعنى آخر، فمن جهة يلزم أن يكون الوجود المحمول على المنضدة ليس بمعدوم بحسب الفرض، إذ العدم في مقابله. ومن جهة ثانية يلزم أن يكون أيضا غير موجود، إذ هو مغاير للوجود المحمول على الكتاب. فهو ليس بمعدوم وليس بموجود، وهو ارتفاع للنقيضين.

وبعبارة أخرى، مع تعدد معنى الوجود، ووحدة معنى العدم المقابل للوجود، يلزم ارتفاع النقيضين في كل شيء. فالوجود المحمول على المنضدة ليس هو بمعنى الوجود المحمول على الكتاب. وهو أيضا ليس بمعدوم لأنه موجود بحسب الفرض. فهو ليس بموجود ولا معدوم، فيرتفع النقيضان.

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ص ١٩١.

(٢) بل ان العدم مفهوم مشترك بين الأعدام ذات الإضافة أيضا، وذلك بلحاظ نفس العدم. لأن عدم الإنسان (من حيث العدم) هو نفسه عدم الفرس، وهو نفسه عدم الماء. إذا لا بد أن يكون نقيضه، أي وجود الإنسان ووجود الفرس ووجود الماء مشترك معنوي أيضا. راجع الشرح على نهاية الحكمة.

وقد يرد على هذا الاستدلال أن محذور ارتفاع النقيضين إنما يلزم فيما لو سُلِبَ العدم والوجود مطلقا، وليس الأمر كذلك في المقام، لأن المفروض أنه ليس بمعدوم، كما انه ليس بموجود بالوجود المحمول على خصوص الكتاب، لا انه ليس بموجود مطلقا حتى يلزم ما ذكر.

إبطال أدلة القول الثالث

بعد الاستدلال على القول بالاشتراك المعنوي لمعنى الوجود ـ وهو القول الثاني ـ، لا بد من بيان بطلان أدلة القولين الآخرين. فالقائل بالاشتراك اللفظي لمعنى الوجود تارة يقول بالاشتراك اللفظي مطلقا ـ هو القول الأول ـ، وتارة يقول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن فقط، مع الاحتفاظ بالاشتراك المعنوي في الممكنات ـ وهو القول الثالث ـ.

أما القول بالاشتراك اللفظي مطلقا، فقد ظهر بطلانه بما تقدم من الاستدلال على إثبات الاشتراك المعنوي. ويبقى القول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن.

والسبب المؤدي إلى القول بالاشتراك اللفظي في الوجود، سواء كان على نحو الإطلاق أو بين الواجب والممكن، هو توهم أن الالتزام بالاشتراك المعنوي يلزم منه وجود سنخية بين الواجب والممكن، وحيث أنه **﴿ليس كمثله شيء﴾**[1]، فلا يمكن الالتزام بالاشتراك المعنوي.

إلا أن هذا الكلام غير تام لوجهين:

الأول: لما سيأتي في مباحث العلة والمعلول[2] من أن قوام العلية

---

(١) الشورى / ١١.

(٢) في المرحلة السابعة.

والمعلولية إنما هو بوجود السنخية بينهما، وانه لولا ذلك لانخرم نظام العلة والمعلول، وان السنخية لا تتنافى مع الآية المباركة التي تنفي المثلية.

الثاني: أن مفهوم الوجود لو كان مشتركا لفظيا بين الواجب والممكن للزم تعطيل العقول عن معرفة الله، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله في البطلان.

توضيحه: أنه لو كان الوجود بحيث يحمل على الواجب بمعنى ويحمل على الممكن بمعنى آخر، للزم منه تعطيل العقول عن معرفة الحق سبحانه وتعالى. والتالي ـ وهو القول بتعطيل العقول عن معرفته تعالى ـ باطل بالضرورة عقلا ونصا، فالمقدم ـ وهو القول بأن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ـ مثله في البطلان.

بيان الملازمة: المدّعى أن الوجود يحمل على الواجب بمعنى، وعلى الممكن بمعنى آخر. فإن كان المعنى المفهوم من أحدهما غير المعنى المفهوم من الآخر، فإما أن يقع الوجود الذي في الواجب في مقابل الوجود الذي في الممكن. والمقابل للوجود الذي في الممكن ليس سوى العدم. فيكون مفاد «الواجب موجود» مساويا لمفاد «الواجب معدوم» تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وإما أن لا يكون الوجود الذي في الواجب مقابلا للوجود الذي في الممكن، كما ليس هو معنى الوجود الذي في الممكن، بل هو معنى نجهله ولا نعرفه. فيلزم حينئذ تعطيل العقول عن معرفة الواجب سبحانه وتعالى.

بيان بطلان التالي: [أما عقلا، فلأن القول بأن الوجود الذي في الواجب لا يفهم منه شيء يلزم منه تعطيل العقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة. فلا معنى للقول بأن الوجود لا معنى له. فإن كل صاحب عقل قويم ووجدان سليم يدرك بالبداهة أن للقضية القائلة بأن «الواجب موجود» معنى ما، وأن هذا المعنى الذي نفهمه من الوجود المحمول في القضية هو ما يقابل العدم، إذ لا واسطة في البين].

وأما شرعا، فإن دعوى تعطيل العقول عن معرفة الله مخالفة لما ورد في الروايات، وذلك من قبيل ما ورد في نهج البلاغة حيث يقول عليه السلام في أول خطبة له: «أول الدين معرفته». فلو كانت المعرفة غير ممكنة فلا معنى لأن يجعلها الإمام عليه السلام «أول الدين» ويحث عليها.

نعم هناك قدر من المعرفة بالله لا يمكن للعقول أن تبلغه، وهو معرفة كنهه تعالى، وبهذا المعنى ينسب إلى النبي صلى الله عليه وآله انه قال: «ما عرفناك حق معرفتك»[1]. وهناك قدر من المعرفة يمكن للعقول أن تبلغه. وفي هذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «ولم يحجبها عن واجب معرفته»[2] أي أن الله سبحانه وتعالى لم يحجب العقول عن القدر الواجب من معرفته.

والحاصل: فإن القول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن يلزم منه إما حمل العدم على الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. وإما تعطيل العقول عن معرفته، وهو باطل بالضرورة والوجدان. وإذا كان التالي باطل، فالمقدم مثله. فينتج حينئذ أن الوجود يحمل بالاشتراك المعنوي على الواجب والممكن.

---

(١) البحار ج٦٦ ص٢٩٢.

(٢) نهج البلاغة ج١ الخطبة ٤٩.

الفصل الثالث من المرحلة الأولى

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم يصفها بالوجود، وهو معنى العرض، فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها.

والدليل عليه: أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضا، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، فليس عينا ولا جزءاً لها، لأنّ ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

شرح المطالب

زيادة الوجود على الماهية

في القضايا التي يكون المحمول فيها هو الوجود يوجد جهتان: جهة مختصة، وجهة مشتركة. ففي مثل «السماء موجودة»، و«الإنسان موجود».. يلحظ هنا جهة الموضوع: «السماء، الإنسان»، وهي جهة مختصة، وتسمى هذه الموضوعات في الإصطلاح الفلسفي بالماهيات(١)، ويلحظ أيضا جهة المحمول: «موجود»، وهي جهة مشتركة.

وهنا يطرح السؤال التالي: هل أن ماهية السماء أو الإنسان هي عين مفهوم الوجود بحيث يكون معناهما واحدا، أم أن الماهية غير الوجود بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؟

تنبيهان

١. البحث هنا في المفهوم وليس في المصداق(٢)، إذ لا ريب في أنهما

---

(١) للماهية اصطلاحان: الماهية بالمعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ فماهية الإنسان هي الحيوانية والناطقية، والماهية مصدر جعلي منتزع من (ما هو). والإصطلاح الثاني لها هو الماهية بالمعنى الأعم، وهي ما به يكون الشيء هو هو. وهي بالمعنى الثاني تستعمل في الماهية بالمعنى الأخص وفي الوجود أيضا. ومرادنا من الماهية هنا الماهية بالمعنى الأخص.

(٢) تقدمت الإشارة في تصنيف الأبحاث إلى أن المبحوث عنه هنا هو مفهوم الوجود وليس الواقع العيني للوجود، فيكون المراد إثبات زيادة الوجود على الماهية وعروضه عليها بحسب الذهن وليس بحسب العين، وإلا بحسب الواقعية العينية فإن الماهية هي التي تعرض الوجود لمكان أصالته واعتباريتها كما سيأتي بيانه في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية قريبا.

متحدان مصداقا[١]. فيقع البحث في أن الموضوع والمحمول في مثل هذه القضايا هل هما متحدان مفهوما (من قبيل الإنسان والبشر)، أم أنهما متغايران مفهوما (من قبيل الإنسان والحجر)؟

٢. هذا البحث يتفرع على القول بالاشتراك المعنوي، وإلاّ فعلى القول بالاشتراك اللفظي يمكن أن يقال بأن مفهوم الوجود متحد ومفهوم الإنسان، وأن أحدهما عين الآخر. وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري حيث ساوى بين مفهوم القضية القائلة «الإنسان موجود» ومفهوم القضية القائلة «الإنسان إنسان». وقد تقدم في البحث السابق بطلان القول بالاشتراك اللفظي.

أدلة زيادة الوجود على الماهية

والحق أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الماهية. ويدل على هذه المغايرة أمور:

- **الأول**: إمكان تجريد الماهية عن الوجود. وتوضيحه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة. فالوجود والعدم خارجان عن ذاتها. وإلا لو كان الوجود عين الماهية، أو كان جزءا لها، لما أمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود، كما لا يمكن تجريد الإنسان عن الناطقية. وحيث أنه يمكن تجريد ماهية الإنسان عن الوجود والعدم، فيكشف ذلك عن أن الوجود غير الماهية.

- **الثاني**: صحة سلب الوجود عن الماهية[٢]. وبحسب ما أفاده

(١) يقول الحكيم السبزواري في شرح المنظومة ج٢ ص٨٨: «إن الوجود عارض الماهية تصورا واتحدا هوية». ولا يتنافى ذلك مع القول بأصالة أحدهما دون الآخر، إذ المقصود باتحادهما هوية أنه في الخارج لا يوجد بإزاء الوجود وجودا آخر للماهية وإنما يوجد في الخارج شيء واحد فقط، هذا الشيء الواحد يقوم الذهن بتحليله إلى وجود وماهية على شكل قضية بسيطة.

(٢) يمكن تصوير صحة سلب الوجود عن الماهية بطريقتين: الأولى هي ان الماهية غير موجودة، فيرجع إلى=

المصنف ﷺ: «أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه»[١].

ـ **الثالث**: الذات والذاتيات بيّنة الثبوت. فلو كانت الماهية عين الوجود أو جزئه، فلا يحتاج حمل الوجود على الماهية إلى برهان، والحال أنه متوقف على البرهان. فقد أقاموا الأدلة على وجود الروح، ولو كان مجرد تصور ماهية الروح كافيا في إثبات وجودها لما كانت ثمة حاجة للاستدلال على وجودها.

وتوضيحه أن البيّن هو الثابت بنفسه، والمبيّن ما يحتاج إلى دليل ليكون بيّنا. وعلى سبيل المثال فإن القضية «اجتماع النقيضين محال» بيّنة بنفسها، ولكن القضية «زوايا المثلث تساوي قائمتين» مبيّنة، لأن الحكم فيها يحتاج إلى دليل. فثبوت ذات الشيء للشيء بيّن في نفسه، وثبوت ذاتيات الشيء للشيء بيّن في نفسه، فلا يحتاج الأمر فيهما إلى وسط وإثبات. ولو كانت الماهية عين الوجود أو جزءه لكان ينبغي أن يكون حمل الوجود على الماهية بيّنا، وحيث إنّ حمل الوجود على الماهية مبيَّن بحيث يحتاج إلى برهان ووسط، فإذن الماهية غير الوجود.

ـ **الرابع**: الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. وتوضيحه أنه لو

=سلب الأفراد. والثانية هي ان الماهية غير الوجود، فلا تكون في ذاتها موجودة ولا معدومة. والدليلان الأول والثاني ناظران إلى التصوير الثاني.

(١) ذكر المصنف «إمكان تجريد الماهية عن الوجود» في سياق التوضيح لا التدليل، ثم استدل عليه «بصحة سلب الوجود عن الماهية»، فكأنه استدل على الإمكان بالوقوع. بينما ذكر الشارح الأمرين معا في سياق التدليل. وإذا لوحظ أن مسألة «زيادة الوجود على الماهية» بديهية، وأنها مستغنية عن الدليل يتضح أن مراد المصنف والشارح واحد. إذ ان هذين الدليلين يشيران إلى حقيقة واحدة، بل هما تنبيه واحد ولكن مع اختلاف طفيف في التعبير لزيادة التنبيه، فالتعبير الأول ناظر إلى عدم المانع من التفكيك ذهنا بين الوجود والماهية، بحيث يمكن تعقل احدهما دون الآخر، ومن ثم يمكن للعقل توصيف الماهية بالوجود، مما يدل على كونه عارضا عليها. والتعبير الثاني ناظر إلى صحة سلب الوجود عن الماهية، ولو كانا متحدين مفهوما لما صح وقوع السلب، لاستحالة سلب الشيء عن ذاته. ومهما يكن فمرجعهما في الحقيقة إلى أمر واحد.

كان معنى الوجود عين الماهية أو جزءها، لامتنع عليها العدم، لاستلزامه التناقض. ولكن الماهية لا يمتنع عليها العدم، وإلا كانت واجبة الوجود، فهي إذن ممكنة في ذاتها بالنسبة إليهما.



الفصل الرابع من المرحلة الأولى

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنّا لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل مِن هذه الأمور المشهودة لنا ـ في عين أنه واحد في الخارج ـ مفهومين إثنين، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتّحدا مصداقا، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاءون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية.

وأما القول بأصالتهما معا فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاءون من أصالة الوجود، والبرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود ـ بحيث تترتب عليها الآثار ـ بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلابا، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصيل.

وما قيل: أن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتب عليها الآثار.

مندفع: بأنها إن تفاوت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وان سُمّيَ نسبةً إلى الجاعل، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حُمِلَ عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب، كما تقدم.

برهان آخر: الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل ـ الذي هو الاتحاد في الوجود ـ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني ـ كما سيأتي ـ فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية ـ وهي محفوظة في الوجودين ـ لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفةً في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندا إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع، هذا خلف. وهناك حُجَجٌ أخرى مذكورة في المطوّلات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حُجَجٌ مدخولة، كقولهم: لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج، فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر مما تقدم: ضعفُ قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدوّاني، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات، وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود، كاللابن والتامر بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر، هذا. وأما على المذهب المختار فالوجود موجود ذاته والماهية موجودة بالعرض.



شرح المطالب

يقع البحث في هذا الفصل وما بعده في حقيقة الوجود، أي الواقع العيني للوجود والمصداق الذي يحكي عنه مفهوم الوجود. ويهدف هذا البحث وما يليه من أبحاث إلى معرفة ما إذا كان لمفهوم الوجود مصداق وواقعية أم لا. وإذا كان لمفهومه مصداق فما هي حقيقة هذا المصداق؟ وهل لهذه الحقيقة مصداق واحد أم لها مصاديق متباينة ومتعددة؟ وفي حال التعدد هل يكون التعدد بنحو التشكيك أو المواطاة أو التباين؟ ومن المعلوم أن هذه الأحكام لا تكون عارضة لمفهوم الوجود وإنما لمصداقه[1].

وعليه، بعد الفراغ من أن مفهوم الوجود بديهي التصور، وأنه يحمل على ما يحمل عليه بالاشتراك المعنوي، وأن مفهومه غير مفهوم الماهية، يقع البحث في الفصل الرابع حول المصداق الواقعي الذي ينطبق عليه مفهوم الوجود، أي الوجود بحقيقته العينية. وإذا أخذ بعين الاعتبار أن بعض المفاهيم ليس لها ما بإزاء في الخارج، صح التساؤل هنا عن مفهوم الوجود: هل له مصداق في الواقع الخارجي العيني أم هو من قبيل المفاهيم التي ليس لها ما بإزاء في الخارج؟

(١) العوارض إما تعرض على الماهية، أو تعرض على الوجود. وعوارض الماهية من قبيل الخاصة والعرض العام في باب الكليات الخمس، وعوارض الوجود من قبيل الوحدة التشكيكية والتشخص والعلية والمعلولية.. ويوجد بينهما فرق: فإن عوارض الوجود تساويه بحسب المصداق، ولا يلزم ذلك في عوارض الماهية. وعوارض الماهية لها ماهية بصرف النظر عن معروضها، فالضحك من مقولة الكيف ومعروضه (وهو الإنسان) من مقولة الجوهر، وذلك بخلاف عوارض الوجود، فليس للوحدة والتشخص العارضان على الوجود غير واقعية الوجود. وحيث أنه ليس للوجود ماهية فلا يمكن تعريفه بالخاصة والعرض العام لأنهما ليسا من عوارض الوجود. فلا ينبغي الخلط بين عوارض الوجود وعوارض الماهية.

ويعتبر هذا البحث من أهم المباحث في فلسفة صدر المتألهين. ويعبّر عنه بأصالة الوجود، إذ الالتزام بوجود مصداق واقعي وحقيقة عينية لمفهوم الوجود هو في الحقيقة التزام بأصالة الوجود، والالتزام بعدم وجود واقعية عينية للوجود هو التزام باعتبارية الوجود.

الأصالة والاعتبار

وقبل الشروع في البحث لا بد من التعرض للمبادئ التصورية للبحث، وتوضيح معاني الوجود والماهية والأصالة والإعتبار. وقد اتضح في الأبحاث السابقة أن الوجود بديهي التصور، وأن الماهية هي ما يقال في جواب ما هو.

وأما الأصالة فيراد بها ما هو منشأ الأثر. وتوضيحه أنه حين يتصور الذهن النار مثلا ينعكس هذا التصور فيه بصورة قضية بسيطة مفادها: «النار موجودة». ومن المعلوم أن النار لها آثار في الخارج كالحرارة والإحراق والإضاءة. وهذه الآثار إما أن تكون مترتبة أولا وبالذات على الوجود أو على الماهية. فعلى القول بأن منشأ الأثر الخارجي هو وجود النار، فالوجود هو الأصيل. وعلى القول بأن منشأ الآثار هو ماهية النار، فالماهية هي الأصيلة حينئذ.

وبعبارة ثانية، فإن الصورة الذهنية للنار هنا تنحل بحسب التحليل الذهني إلى مفهومين، الأول مفهوم مختص وهو الماهية، والثاني مفهوم مشترك وهو مفهوم الوجود. وحيث أنه قد ثبت[١] أن الماهية مغايرة مفهوما للوجود. وأن الوجود يحمل على ما يحمل عليه بالاشتراك المعنوي، يصح التعبير حينئذ عن الماهية بالجزء المختص، إذ القضايا تختلف باختلاف الموضوعات لا المحمولات. كما يصح التعبير عن الوجود الذي هو المحمول بالجزء

---

(١) في الفصل الثالث.

المشترك، لأنه مشترك معنوي. فهذه الآثار الخارجية للنار هل هي ناشئة من الجزء المختص أم أنها ناشئة من الجزء المشترك؟ وعلى القول الأول فالأصالة تكون للماهية وعلى الثاني تكون للوجود. وإذا ثبتت أصالة أحدهما تثبت اعتبارية الآخر. وعليه فالاعتباري هنا هو ما لا يكون منشأ لترتب الآثار بالذات.

ولا يمكن أن تكون الأصالة ثابتة لكل من الوجود والماهية معا بحيث يكون لكل منهما واقعية خارجية يترتب عليها الأثر الخارجي؛ إذ الإحتمالات في المسألة ـ بحسب الاستقراء العقلي ـ لا تخرج عن أربعة:

الأول: أن يكون كل من الجزئين المختص والمشترك أصيلا.

الثاني: أن يكون كل من الجزئين المختص والمشترك اعتباريا.

الثالث: أن يكون الجزء المختص أصيلا، والجزء المشترك اعتباريا.

الرابع: أن يكون الجزء المشترك أصيلا، والجزء المختص اعتباريا.

أما الإحتمال الأول: وهو كونهما أصيلين معا، فهو خلاف الوجدان. فإن كل إنسان يجد من نفسه أنه واحد لا أكثر، وهو حين يعبّر عن نفسه بقوله «أنا موجود» لا يقصد بذلك الإشارة إلى وجود ثنائية في ذاته، بحيث يتصور واقعية أخرى مع ذاته زائدة عليها.

وأما الثاني: وهو القول باعتبارية كل من الوجود والماهية، فيلزم منه السفسطة وإنكار تحقق الأشياء في الخارج. وقد تقدم أن من أغراض الفلسفة تمييز الحقائق الواقعية عن غيرها. فالفلسفة تنهض على أرضية صلبة هي الإيمان بالواقعية، والتي يشهد لها وجدان كل إنسان.

وعليه، فمع بطلان الإحتمالين السابقين يدور الأمر بين الاحتمال الثالث والإحتمال الرابع.

مناهج الفلسفة الإسلامية

يطغى على منهج البحث في الفلسفة المشائية الأسلوب التعقلي القائم على ترتيب المقدمات المعلومة للوصول إلى الحقائق المجهولة، وتحديدا من خلال الإعتماد على القياس البرهاني المنتج لليقين [بالمعنى الأخص].

وتسمى هذه المدرسة بالمشائية تبعا للمعلم الأول أرسطوطاليس[(١)] الذي كان يلقي الدروس على طلابه وهو يمشي، ومن فلاسفة الإسلام الذين تماشوا مع هذا المنهج، واعتبروا لذلك مشائين: الفارابي[(٢)]، والشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي[(٣)]..

---

(١) ولد أرسطو ـ تخفيف ارسطوطاليس ـ في مقدونيا (٣٨٤ ق م)، وكان والده طبيبا مقربا من البلاط المقدوني، سافر إلى أثينا طالبا للعلم، حيث درس في أكاديمية أفلاطون مدة عشرين سنة، ثم استدعاه الملك فيليب الثاني المقدوني إلى عاصمته ليكون مؤدبا لابنه الاسكندر، بعد اعتلاء الاسكندر سدة الحكم عاد أرسطو إلى أثينا وانشأ فيها المدرسة المشائية (٣٣٥ ق م) فكانت مركزا للبحوث الفلسفية والعلمية، وبعد وفاة الاسكندر وثورة الاثينيين على المقدونيين فر الاسكندر إلى جزيرة اوبه حيث ما لبث ان توفي فيها (٣٢٢ ق م). له مصنفات كثيرة اشهرها ما دونه في المنطق، وله في الحكمة النظرية: كتاب السماء، كتاب الطبيعة، كتاب النفس، الفلسفة الأولى. وفي الحكمة العملية: الأخلاق إلى نيقوماخس، التدبير المنزلي، السياسات.

(٢) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي شيخ الفلسفة والحكيم المشهور، ولد بفاراب الفارسية سنة ٢٥٩ هـ وتوفي بدمشق عام ٣٣٩ هـ عن عمر يناهز الثمانين. قصد بغداد وحران حيث درس المنطق على الأعلام الكبار. ثم قصد بغداد حيث أكب على الاشتغال بعلوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطو ووقف على أغراضه فيها، فبرز في الفلسفة وفاق أهل زمانه وألف فيها معظم كتبه. زار مصر، وعاد إلى دمشق وأقام بها بقية عمره في كنف سيف الدولة الحمداني. له تصانيف مشهورة منها: آراء أهل المدينة الفاضلة، الإبانة، عيون المسائل، فصوص الحكم، الجمع بين رأي الحكيمين، مقالة في معاني العقل.

(٣) محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المعروف بالخوجه نصير الدين الطوسي. ولد بطوس عام ٥٩٧ هـ ١٢٠١ م وتوفي في بغداد في ١٨ ذي الحجة سنة ٦٧٣ هـ ١٢٧٤ م. احد العباقرة النادرين الذين ظهروا في القرن السادس للهجرة، كان له إلمام واسع بعلوم شتى كالمنطق والفلسفة والفلك والطبيعيات والرياضيات والجغرافيا والأرصاد والكلام.. وكان كما وصفه تلميذه العلامة الحلي «أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية»، «أستاذ البشر والعقل الحادي عشر». عاش في المرحلة الأولى متنقلا بين قم ونيسابور وقهستان وبغداد والحلة حيث درس المعقولات والمنقولات على أعلام عصره المشهورين، ولكن نتيجة الاجتياح المغولي وسقوط نيسابور وخراسان، اضطر إلى اللجوء إلى قلاع الاسماعيليين، وقيل انه أرغم على المكث فيها تحت التهديد، ومهما يكن فقد مكث هناك ما يقرب من ربع قرن، وبعد سقوط قلاع الموت آخر المعاقل الإسماعيلية، اتصل الطوسي بهولاكو فلقي حفاوة منه، واصطحبه في حله وترحاله، واستغل الطوسي=

وفي المقابل يعتمد الإشراقيون في الوصول إلى الحقائق المجهولة على تهذيب الباطن، وتنقية مرآة القلب. فإذا صقلت مرآة القلب انعكست فيها المعارف الحقيقية المفاضة من جانب السر سبحانه وتعالى. ويدّعي أتباع هذا المنهج أن الفاعل المفيض تام الفاعلية، ولكن لا بد أن تتوفّر في القابل إمكانية أن ينهل من هذا الفيض.

وحيث إنّ الحق سبحانه وتعالى هو القادر المطلق والجواد الدائم والقادر على كل شيء والعالم بكل شيء.. فالفاعل تام الفاعلية لا يوجد أي نقص في جهة فاعليته، والقصور إذا وجد فإنما يوجد في جهة القابل المتلقي لهذا الفيض. ولهذا لا بد أن يعمل المتلقي على صقل نفسه، وتجلية مرآة قلبه، وإزالة الصدأ عنه الحاصل له من جهة الذنوب.. فإذا هذّب الإنسان نفسه وصقل باطنه أشرقت عليه المعارف وانعكست على صفحة وجوده كما تنعكس صورة الرائي في المرآة. ومن هنا التسمية بالمنهج الإشراقي لقيامه على الإيمان بإشراق الحقائق وفيضها من الله مشروطا بصقل مرآة القلب من طرف القابل. وعلى العموم، تنسب هذه الطريقة في تحصيل المعارف إلى أفلاطون[1]،

=منزلته لدى هولاكو فجمع العلماء من كافة البلدان وكانوا عرضة للابادة وتولى الأوقاف وصرف على المدارس والمعاهد والعلماء وأقام مرصد في مراغة ومكتبة عظيمة بجانبه وقدر للطوسي ان يقوم بإنقاذ التراث الإسلامي من أيدي المغول الذين ما لبثوا ان انضووا تحت لواء الدين الحنيف. له كتاب تجريد الاعتقاد، وشرح إشارات ابن سينا.. وقد ذكر الشيخ عبد الله نعمة في كتابه «فلاسفة الشيعة» ٦٧ عنوان من مؤلفات الطوسي.

(١) أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق م) من أعظم فلاسفة اليونان، سمي «أفلاطون الإلهي» وكان له تأثير بالغ في جميع لاحقيه. وهو ابن احد أشراف أثينا، تلمذ على سقراط ثماني سنوات، وقام برحلة إلى مصر والقيروان وايطاليا الجنوبية وصقلية. وعلى مقربة من أثينا انشأ أفلاطون مدرسة دعيت بالأكاديمية فكانت اقرب إلى مركز دراسات منها إلى مدرسة، قضى أفلاطون باقي حياته في مدرسته وتوفي عن نحو ثمانين سنة. لأفلاطون ٣٥ حوارا أكثرها على لسان أستاذه سقراط، وله ١٣ رسالة بث فيها آراءه، منها: كريتون، فيذون، غورجياس، المأدبة، طيماوس، الجمهورية، الشرائع..

ويعتبر شيخ الإشراق السهروردي[١] ومن تابعه من الفلاسفة الإسلاميين من أتباع هذه الطريقة.

ويتقدم المنهج الإشراقي على المنهج المشائي في الرتبة، وذلك من جهة أن الوصول إلى الحقائق المجهولة عن طريق تهذيب النفس أشرف من الحصول عليها عن طريق ترتيب المقدمات العقلية. ولا يختلف هذان المنهجان عن بعضهما في الوسيلة التي يتم من خلالها التعبير عن فكرهما، إذ أن كلا منهما يتوسل بالمفاهيم والاستدلالات العقلية في بيان معارفه الفلسفية. ومع ذلك فالبحث ليس في وسائل التعبير عن المعارف، بل في طرق تحصيل هذه المعارف.

ويقوم المنهج الذي استند إليه صدر المتألهين في حكمته المتعالية على الجمع بين الطريقتين المشائية والإشراقية، فمنهج الحكمة المتعالية إذن هو المنهج الموصل إلى الحقائق المجهولة بواسطة الاستدلال العقلي والإشراق القلبي.

براهين أصالة الوجود

ويدل على أن الأصالة للوجود دون الماهية أمور، وهي:

(١) أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي الملقب بشهاب الدين، وبالشيخ المقتول، وبشيخ الإشراق. ولد في سهرورد عام ٥٤٩ هـ، ودرس في مراغة واصفهان المعقول والمنقول، وبدأ بعد ذلك حياة التنقل العلمية داخل إيران وخارجها، فقصد مدينة ماردين وقلعة الموت وبغداد وتركيا وبلاد الأناضول متعلما ومحاورا وداعيا ومعلما ومبلغا وأقام بين السلاجقة عدة سنوات، وانتقل إلى ديار بكر حيث أسس مدرسة اشراقية كما يقول المستشرق ماسينيون، وانتهت حياة التجوال بدخوله حلب حيث برز على العلماء فنال إعجاب الملك الظاهر ابن صلاح الدين، وقامت صداقة عميقة بينهما. ولكن الوشاة أوغروا صدر صلاح الدين في دمشق فحنق على السهروردي بتهمة فساد عقيدته، وأمر بقتله، ورغم مماطلة ابنه الظاهر فقد نفّذ حكم الأعدام بالسهروردي سنة ٥٨٧ هـ. من مؤلفاته التي زادت عن الستين: حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات اللوحية والعرشية، المقاومات، هياكل النور الالواح العمادية، اللمحات..

استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم

البرهان الأول[١]: أن الماهية في ذاتها مستوية النسبة إلى الوجود والعدم. وتوضيحه من خلال مقدمتين:

١. أن الماهية في ذاتها لا يلحظ فيها الوجود ولا العدم. فلو كان الوجود مأخوذا في مفهوم الماهية لكان ينبغي أن يستحيل عليها العدم، لتقومها بالوجود حينئذ. كما أنه لو أخذ فيها العدم، لاستحال عليها الوجود بسبب تقوّمها بالعدم حينئذ. والمفروض أنها ممكنة في ذاتها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا تكون في مقام ذاتها لا موجودة ولا معدومة[٢]. وهذا ما يعبّر عنه باستواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، أو الماهية لا بشرط من حيث الوجود والعدم. فإذا وجدت علة الوجود فتتصف الماهية بأنها موجودة، وإن لم تتحقق علة الوجود فتتصف بأنها معدومة.

٢. أنّ الوجود يحمل على بعض الماهيات كما في: «الإنسان موجود». وهذا ثابت بالضرورة والبرهان. فيصح التساؤل هنا عن السبب الذي أخرج الماهية من حالة التساوي في النسبة إلى الوجود والعدم، وجعلها بنحو تقع موضوعا يحمل عليه الوجود. فإذا لم يكن خروجها عن حد الاستواء مسببا عن عامل خارج عن ذاتها واستحقت مع ذلك حمل الوجود عليها، فهذا خلف كون الماهية من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة. ويلزم على هذا انقلاب الذات وهو محال.

النتيجة: إذا لم يكن السبب المخرج للماهية عن حد الاستواء هو ذات

---

(١) أول من قال بأصالة الوجود صريحا وعنونها كمسألة مستقلة وعوّل عليها في تشييد المباني الفلسفية هو صدر المتألهين الشيرازي. وقد كان صدرا قبل ذلك متابعا لأستاذه الداماد في أصالة الماهية، وأما نسبة الآراء في المسألة إلى السابقين عليهما فهو باعتبار ما يستشم من أقوالهم.

(٢) تقدم هذا الاستدلال في نهاية الفصل الثالث.

الماهية، للزوم الانقلاب المحال بعد فرض تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، فيبقى الوجود الذي هو الجزء المشترك، فالوجود هو الذي يجعل الماهية مستحقة لحمل الوجود. وعليه تكون منشئية الآثار للمخرج لا الخارج. والمخرج هو الوجود.

قد يقال: إنّ البرهان الآنف الذكر مردود من جهة أن الحصر فيه ليس بحاصر، فكما يمكن أن يعزى السبب في وجودها إلى نفس الوجود، يمكن أيضا أن يكون ذلك بسبب الانتساب إلى العلة. فلا يلزم إنحصار المخرج لها بالوجود. فهذه الممكنات قبل الانتساب تكون متساوية النسبة وبعد الانتساب إلى خالقها وهو الله سبحانه وتعالى تكون مستحقة لحمل الموجود عليها.

ولكن يتوجّه على هذا الطرح أن هذه الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم إن لم يختلف حالها قبل الانتساب عن حالها بعد الانتساب يلزم الانقلاب المحال. لأنها قبل الانتساب كانت متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وبعد الانتساب تكون أيضا متساوية النسبة على الفرض، ولكنها مع ذلك استحقت حمل الوجود عليها، فيلزم الانقلاب المحال. وإن اختلف حال الماهية قبل الانتساب عن حالها بعد الانتساب، فهذا يعني أنها أضيف إليها شيء، وهذا الشيء الذي أضيف لها وتحققت به يكون هو الأصيل، وحيث أنه ليس لهذه الماهية المتأصلة إلا حيثيتا الماهية والوجود، ولم تضف الأصالة للماهية، فهي للوجود.

الماهية مثار الكثرة بالذات

البرهان الثاني: هو أن الماهية مثار الكثرة بالذات. وبيانه من خلال مقدمات:

١. أنّ الماهيات مثار الكثرة والاختلاف والتغاير. وهي تمثل الجزء المختص في القضية، والنسبة بين ماهية الإنسان والحجر هي التباين، إذ

أحدهما غير الآخر. نعم الماهيات قد تتباين بتمام الذات كما في الجنس والفصل، وقد تتباين بجزء الذات كما في الفصل، فإذا كان ثمة تعدد ماهوي لا بد أن يكون هناك تغاير وكثرة خارجية.

٢. أنّ الحمل يقتضي الإتحاد. فقد ذكروا لصحة الحمل شرطين: أحدهما وجود جهة تغاير بين المحمول والمحمول عليه في القضية، لأن حمل الشيء على نفسه لا يفيد شيئا جديدا. والثاني وجود جهة اتحاد بينهما لكي يصح الحمل.

٣. حيثما يتحقق الحمل، فلا بد أن يكون الحمل ضروري.

والنتيجة: أنه لو كانت الماهية أصيلة والوجود غير أصيل، فيثبت مفاد المقدمة الأولى وهو التغاير بين الماهيات. وينتفي مفاد المقدمة الثانية وهو الاتحاد، ولا يمكن معها تصحيح الحمل في القضايا. إذ الماهية بذاتها مثار كثرة لا اتحاد. وحيث إنّ الحمل في القضايا ضروري بمقتضى المقدمة الثالثة، وليس منشأ الاتحاد هو الماهية لكونها مثار الكثرة والتغاير، فيتعين أن يكون هو الوجود، فالوجود هو المنشأ لتحقق الوحدة. يقول السبزواري:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت[1]

تغاير الوجود الذهني والخارجي في الآثار

البرهان الثالث: تغاير الوجود الذهني والخارجي في الآثار. وتوضيحه من خلال مقدمتين:

١. أنّ الوجود الذهني يرتبط بالوجود الخارجي عن طريق الماهية، فما يوجد في الذهن لا يصدق على ما يوجد في الخارج إلا إذا تطابقا في الماهية،

(١) شرح المنظومة، ج٢، ص٦٣.

فالماهية تقوم بدور الرابط بين الذهن والخارج بحيث تكون ماهية الخارج عين ماهية الذهن، وهذا ما يعبر عنه في الإصطلاح بـ «الاتحاد الماهوي»، وبأن الماهية محفوظة في الوجودين الخارجي والذهني. وسيأتي بيانه مفصلا في بحث الوجود الذهني.

٢. وحيث إنّ الاختلاف والتغاير بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس في الماهية لاتحادهما في الماهية، فيكون في الوجود. وإلا لو لم يكن التغاير بالوجود، للزم أن يحترق الذهن بمجرد أن يدرك النار مثلا.

النتيجة: أنه لو كانت الماهية أصيلة ومنشأ لترتب الآثار، فتكون منشأ لترتب الآثار خارجا وذهنا لاتحادهما في الماهية على الفرض. وحيث أنها ليست كذلك فلا تكون منشأ لترتب الآثار ومعه يتعين أن يكون المنشأ لترتب الآثار هو الوجود، فيثبت المطلوب.

عدم قبول الماهية للتشكيك

البرهان الرابع: عدم قبول الماهية للتشكيك. وتوضيحه من خلال مقدمتين:

١. أنّ الماهية من حيث هي هي تستوي نسبتها إلى المتقدم والمتأخر، وإلى القوة والفعل ونحو ذلك. فلا يوجد تفاوت بين «إنسانية» زيد الأب و«إنسانية» حسام الإبن، بل هما من حيث الماهية سواء. كما لا يوجد تفاوت في ماهية النار بين النار التي تكون علة والنار التي تكون معلولة كما في قولنا أن «هذه النار علة لوجود نار أخرى». فتحمل النارية عليهما بنحو واحد لا يفرق فيه بين المتقدم والمتأخر منهما أو العلة والمعلول.. والحاصل أنه إذا لوحظت الماهية بما هي هي فهي متساوية النسبة إلى المتقدم والمتأخر. وماهية الإنسان تحمل على جميع أفراد الإنسان بلا أي تفاوت في النسبة.

٢. ولا إشكال في أنه يوجد في الواقع الخارجي تقدما وتأخرا وشدة وضعفا في الموجودات بمقتضى الوجدان.

النتيجة: فلو كانت الماهية أصيلة فبمقتضى المقدمة الأولى سوف لن يوجد أي تقدم وتأخر وشدة وضعف في الواقع الخارجي، لأن الماهية متساوية النسبة إلى المتقدم والمتأخر والشديد والضعيف. والتالي باطل (بمقتضى المقدمة الثانية) فالمقدم مثله. وعليه فلا تكون الأصالة للماهية. وإذا بطلت أصالة الماهية تتعين أصالة الوجود إذ لا ثالث في البين.

شبهات وردود

يرى المصنف أن الجريان على وفق أصالة الوجود هو مقتضى الطبع، وأن العدول عنها إلى القول بأصالة الماهية ناشيء من الاشتباه. ومنشأ هذا الاشتباه هو أنه في القضية القائلة «السماء موجودة» لا معنى للقول بأن الوجود (الذي وقع محمولا في القضية) غير موجود، لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين، فلا بد من القول بأن «الوجود موجود». وهذا الوجود (المحمول في القضية الثانية) لا يعقل أن يكون معدوما لنفس السبب المتقدم. فلا بد من القول أيضا بأنه موجود.

وإذا تأملنا في كلمة «موجود» التي تقع محمولا في القضية، نجد أنها اسم مفعول مشتق، والمشتق يتضمن الشيء الذي ثبت له مبدأ الاشتقاق، وهذا الشيء هو الوجود الذي في رتبة الموضوع. وحيث أنا أثبتنا له الوجود، فيكون للوجود وجود، وهكذا.. فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال.

واستنادا إلى هذا، يرى شيخ الإشراق[١] أن ورود الإشكال ناشيء من القول بأصالة الوجود. وأن دفع الإشكال يتوقف على القول بأصالة الماهية.

---

(١) بحث شيخ الإشراق السهروردي هذه المسألة تحت عنوان عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج، حيث افترض أن للماهية عينية خارجية. وأشكل على أصالة الوجود بقاعدة ـ من تأسيسه ـ مفادها أنه «كل ما يلزم من تحققه تكرره فهو اعتباري» وهي القاعدة المذكورة في المتن.

ويرد على شيخ الإشراق أنه لم يميز بين قضية «الوجود موجود»، وقضية «الحائط أبيض»، بل ساوى بينهما والحال أن بينهما فرق واضح بلحاظ منشأ الحمل فيهما، إذ أن الوجود لا يكون موجودا بوجود آخر عارض عليه كما هو الحال في وجود البياض للحائط، بل يكون وجوده بنفس ذاته المتحققة في الخارج، فالوجود موجود بنفس ذاته كما أن البياض ابيض بنفس ذاته. وعليه فلا يلزم من القول بأن الوجود هو الأصيل أن يكون للوجود وجود آخر، إذ الوجود موجود بنفس ذاته فلا يلزم محذور التسلسل.

ويظهر مما تقدّم بطلان القول بالتلفيق أيضا، وهو الالتزام بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، فتكون موجودية الواجب مختلفة عن موجودية الممكن، بمعنى أن وجود الواجب هو عين الوجود، ووجود الممكن هو المنتسب إلى الوجود، كما في «تامر» و«لابن» بمعنى بائع التمر وبائع اللبن، وعلى هذا فالوجود في مثل «الممكن موجود» اسم مفعول مشتق، وهو مستعمل هنا بمعنى النسبة. والنسبة تارة تتحقق بواسطة الياء مثل (العراقي)، وأخرى تتحقق بواسطة اسم الفاعل والمفعول وهو المشتق، فمثل «فلان لابن أو تامر» ليس بمعنى أنه شيء ثبت له اللبن أو التمر، بل بمعنى أن عمله له نسبة مع اللبن أو التمر. وهنا يكون المراد من «موجود» هو المنسوب إلى الوجود، وهذا في الممكن. أما في الواجب فإن قضية «الواجب موجود» بمعنى أنه حقيقة الوجود، فالوجود حقيقة عينية شخصية هي الواجب تعالى، والماهيات الممكنة إنما تتأصل بنوع من الانتساب إليه، فالأصالة في الممكن للماهية، غاية الأمر أنها بعد انتسابها إلى الجاعل تصير منشأ لانتزاع الموجود، فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى انه عين الوجود، وعلى الماهيات الممكنة بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب.

وبناء على المذهب المختار من أصالة الوجود فإن قضية «الإنسان موجود» هي في الحقيقة «وجود الإنسان موجود». وإلا فإن الماهية ليست

موجودة حقيقة، وإنما توجد بالعرض، وذلك باعتبار اتحادها مع الوجود، وسريان حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

ومن هنا يحكم المصنف ببطلان القول بالتلفيق، لما تقدم من أن أصالة الماهية باطلة مطلقا، سواء في الوجودات جميعها (الممكنة والواجبة) أو في الممكنات بالخصوص.



الفصل الخامس من المرحلة الأولى

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكَّكة، وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس، فالوجود عندهم لكونه ظاهرا بذاته مُظهِرا لغيره من الماهيات، كالنور الحسّي الذي هو ظاهر بذاته مُظهِرٌ لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أن النور الحسي نوع واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مُظهِر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريّته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءا مقوّما للنوريّة حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضا خارجا عن الحقيقة. وليس ضعف الضعيف قادحا في نوريّته، ولا أنه مركّب من النور والظلمة لكونها أمرا عدميا. بل شدّة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرضٌ عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شيء من

المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجيء، ولا أمرا خارجا عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبةٍ مقوّمةٌ لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها.

ولها كثرة طوليّة باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، وهي المادة الأولى الواقعة في أفق العدم. ثم تتصاعد[1] المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدَّ لها إلا عدم الحدّ، ولها كثرة عرضيّة باعتبار تخصّصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، أما كونه حقائق متباينة فلاختلاف آثارها، وأما كونها متباينة بتمام الذوات فلبساطتها، وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيًا[2] خارجا عنها لازما لها.

والحقّ أنه حقيقة واحدة مشكّكة، أما كونها حقيقةً واحدةً فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات، ولازِمُهُ كون مفهوم الوجود وهو مفهوم واحد كما تقدم منتزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة، وهو محال.

---

(١) توضيحه انا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من اضعف المراتب كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشد منها وأقوى وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشد مما تحتها وأقوى وهكذا حتى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع. ثم إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى ما فوقها كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة بخلاف التي تحتها فإذن التي تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها ثم إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضا محدودة بالنسبة إلى ما فوقها. وعلى هذا القياس حتى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع فما دونها محدودة بالنسبة إليها وهي مطلقة غير محدودة بحد عدمي وإن شئت فقل حدها أنه لا حد لها. وأما المرتبة التي تحت الجميع ففيها كل حد عدمي وليس لها من الكمال إلا أنها تقبل الكمال وهي الهيولى الأولى (ط).

(٢) إذ لو كان داخلا كان جزء وينافي ذلك البساطة (ط).

بيان الاستحالة: أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير، وهو محال.

وأيضا، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة فإن اعتُبِرَ في صدقه خصوصيّة هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق، وإن اعتُبِرَ فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا، وإن اعتُبِرَ فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيء منهما، وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيّتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد، كالكليّ المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف.

وأما أنّ حقيقته مشكّكة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة[١] عن الحقيقة الواحدة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، وغير ذلك. فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

(١) إذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود كانت باطلة لانحصار الأصالة في الوجود (ط).

شرح المطالب

تفترق الفلسفة عن السفسطة في إيمانها بالواقعية، ومن جهة ثانية يفترق الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود (المدرسة المشائية وأتباع الحكمة المتعالية) عن الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية (المدرسة الإشراقية) في إيمانهم بأن الواقعية تكون من نصيب الوجود وليس الماهية. ومن جهة ثالثة يفترق القائلون بأصالة الوجود فيما بينهم في أن الوجود والحقيقة التي لها مصاديق متكثرة في الواقع الخارجي، هل هي حقائق متباينة (المدرسة المشائية)، أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة (مدرسة الحكمة المتعالية)؟

ذهب صدر المتألهين إلى أن هذه المصاديق المتكثرة تعبّر عن حقيقة واحدة، غاية الأمر أن هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعددة. وفي المقابل ذهب الشيخ الرئيس إلى أنها حقائق متباينة عن بعضها البعض، ولا يوجد جامع بينها إلا في مفهوم الوجود.

التشكيك في الوجود

ساق المصنف مثالا حسيا لبيان الحقيقة الواحدة ذات المراتب المختلفة بالشدة والضعف. وهو النور الحسي الذي له مراتب ودرجات متعددة، وهذه المراتب والدرجات ترجع إلى حقيقة واحدة هي حقيقة النور التي تكون ظاهرة في ذاتها ومظهرة لغيرها. ومن الواضح أن هذه الحقيقة واحدة في جميع المراتب المختلفة، ووحدتها لا تتنافى مع كثرة المراتب. فالشدة في النور القوي والضعف في النور الضعيف لا يكونان من قبيل الناطقية والحيوانية. لأن

الشدة في النور إذا كانت جزءا مقوّما للنور، فيلزم أن لا يكون النور الضعيف نورا، بسبب فقدانه لذلك الجزء.

فالشدة والضعف في النور الشديد والضعيف هما من مراتب الحقيقة النورية الواحدة، كما هو الحال في العدد، إذ يشكّل العدد «إثنان» مرتبة من العددية، والعدد «ثلاثة» مرتبة أخرى، وهكذا.. وتختلف كل واحدة من المراتب عن الأخرى لاختلاف خواصها وآثارها، فالعدد «أربعة» مثلا يقبل القسمة على العدد «إثنين» فيما لا يقبل العدد «ثلاثة» ذلك. والإثنان نوع، والثلاثة نوع آخر.. ومع ذلك فإن هذه المراتب تتفق جميعها في حقيقة واحدة وهي العدد، إذ أن كل منها هو عدد. فالثلاثة ليست جزءا مقوّما للعدد، وإلا لو كانت كذلك لما كانت الأربعة عددا.

وعليه، فالشدة في النور ليس معناها أن المرتبة الشديدة مركبة من جزئين أحدهما أصل حقيقة النور والآخر شدة النور، بل إن كل مرتبة من مراتب النور بسيطة في ذاتها، فلا يتركب النور الضعيف من النورية والضعف، كما لا يتركب النور الشديد من النورية والشدة.

وعلى هذا تكون حقيقة الوجود واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعددة، وهذا التعدد والتكثر في المراتب لا ينافي وحدة تلك الحقيقة. وهذا هو مراد القائلين أن الوجود حقيقة واحدة مشككة[1].

(١) التشكيك يطلق على موارد مختلفة:
فقد يطلق على الشك في مقابل اليقين، كما في اللغة.
وقد يطلق على المفهوم الكلي الذي يصدق على أفراد كثيرة، ويكون وصفا للمفهوم بلحاظ صدقه على أفراده، فإن كان حيثية ما به الاشتراك غير حيثية ما به الامتياز يسمى تشكيكا عاميا، فما به الاشتراك ماهية وما به الامتياز ماهية أخرى، وهذا في المنطق.
وقد يطلق على ما يسمى بالتشكيك الفلسفي، ويكون وصفا للحقيقة الخارجية، وهذا التشكيك يختلف عن السابق بأنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، ويسمى التشكيك الخاصي. وهذا التشكيك هو المقصود بالبحث هنا.

وعليه، فمن خلال المثال المتقدم، اتّضح أنه يمكن تصور وجود حقيقة واحدة يكون لها مراتب مختلفة ومتعددة، بحيث لا ينافي تعدد المراتب وحدة الحقيقة المحفوظة في هذه المراتب، بل إن الكثرة تكون راجعة إلى الوحدة.

ويمكن توضيح المطلب من خلال مثال الحركة. فلو تحرك جسمان معا بحيث كانت سرعة أحدهما أزيد من سرعة الآخر، فإن اختلاف سرعة الجسم الأول عن سرعة الجسم الثاني لا يعني أن حقيقة الحركة فيهما مختلفة، بل إن الحركة في الجسم الأول لها نفس المعنى الذي يكون لحركة الجسم الثاني. وكون إحدى الحركتين سريعة والأخرى بطيئة، لا يستلزم أن تكون حقيقة الحركة في أحدهما مختلفة عن حقيقة الحركة في الجسم الآخر. فإذن وحدة الحقيقة لا تتنافى مع كون مراتبها كثيرة.

الكثرة طولية وعرضية

صوّرت الكثرة على نحوين، كثرة طولية وكثرة عرضية:

الكثرة الطولية تنبع من أصل الحقيقة، فالشدة والضعف هما نفس الحقيقة، ولكن مع اختلاف في المراتب بحيث يكون بعضها في طول البعض الآخر.

والكثرة العرضية لا تكون نابعة من نفس الحقيقة، بل من القوابل التي تقع عليها تلك الحقيقة. فالنور في مرتبة ما قد ينعكس على جسم فينتج أثرا. وقد ينعكس على جسم آخر أكثر كثافة فينتج أثرا آخر. وهذه الآثار المختلفة لا ترتبط بمرتبة النور، بل بالقوابل التي انعكس النور عليها.

وعلى سبيل المثال، فإذا وقع الضوء الواحد على نافذة مصنوعة من قطع مختلفة من الزجاج بحيث تكون كل قطعة منها ذات صبغة معينة ولون مختلف، فإن كل قطعة من الزجاج سوف تعكس النور بشكل مختلف تبعا للونها. وهذه الأشكال المختلفة لم تنشأ من النور الواحد فيكون الاختلاف حينئذ ناشئا من القوابل التي وقعت عليها تلك المرتبة، وهذا النوع من الكثرة يسمي بالكثرة العرضية.

وتسمى الكثرة الطولية كثرة ذاتية لأنها ناشئة من ذات الحقيقة، وتسمى الكثرة العرضية كذلك لأنها ناشئة مما وقع عليه ذلك النور.

وبذلك يتّضح الفرق بين دعوى صدر المتألهين القائلة بأن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة، ودعوى المشائين القائلة بأن الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها. فهم يرون أن حقائق الوجود متباينة عن بعضها البعض بتمام الذات، كالتباين الموجود بين مقولة الكم ومقولة الكيف، فكما أن الأجناس العالية لا يوجد بينها جزء مشترك فكذلك الوجودات.

الدليل علي تباين الموجودات

واستدل المشاءون على تباين الموجودات بأدلة مرجعها إلي أمرين:

١. إثبات أن الوجود حقائق متباينة.

٢. إثبات أن هذا التباين إنما هو بتمام الذات.

يدل على الأول اختلاف الآثار الكاشف عن اختلاف المؤثرات. فالنار لها أثرخاص، والشجر له أثر خاص، وكذا سائر الموجودات. ومن اختلاف الآثار في الوجود نستكشف أن الوجود حقائق مختلفة.

وأشكل على هذا الدليل بأنه غير تام لأن أقصى ما يفيده هو بطلان التواطؤ في حقيقة الوجود من دون أن يمس دعوى أن الوجود حقيقة واحدة

لها مراتب مختلفة. فعلى مبنى صدر المتألهين لا مانع من وجود اختلاف بين المؤثرات، غاية الأمر أن هذه المؤثرات هي حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة. وعليه، فالدليل السابق أخص من المطلوب. لأن المطلوب هو إثبات التغاير والاختلاف على نحو التباين، وهذا الدليل يثبت إبطال التواطئ لا غير.

ويدل على الثاني قولهم بأن الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، فكل مرتبة من مراتب الوجود بسيطة، فلو كانت كل مرتبة متباينة مع المراتب الأخرى بجزء الذات فيلزم أن تكون مركبة والمفروض أن الوجود بسيط لأصالة الوجود وبطلان ما عداه.

قد يقال: إذا كانت الموجودات حقائق متباينة بتمام الذات فكيف يحمل عليها مفهوم الوجود الواحد بالإشتراك المعنوي! والحال أنه لا يمكن لمفهوم الوجود الواحد أن يحكي ذوات هذه الحقائق، إذ الواحد لا يحكي عن المتباينات بما هي متباينات؟

والجواب: أن مفهوم الوجود يحمل على الموجودات بالعرض، ولا يحكي عن ذواتها لأن ذواتها حقائق متباينة. فهو من قبيل الماشي - أي العرض العام - وليس الناطق الذي يحكي مثلا عن ذات الإنسان.

فالوجود يحمل على الحقائق المتباينة كما يحمل الماشي على الإنسان وغيره، وهذه الحقائق المتباينة مشتركة في أمر واحد وهو مفهوم الوجود، لكنها مشتركة في أمر عرضي لا ذاتي لمكان تباينها كما تقدم.

الدليل على التشكيك في الوجود

يوجد في المقام دعويان:

الأولى: أن الوجود حقيقة واحدة.

والثانية: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة ولها مراتب مختلفة.

ويدل على الأولى أن الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما بطلان اللازم، فقد تقدم في الفصل الثاني أن مفهوم الوجود واحد، وأن هذا المفهوم الواحد مشترك معنوي. وهنا يلزم بناء على قول المشائين أن ينتزع المفهوم الواحد بقيد أنه واحد من مصاديق متباينة بما هي متباينة. أي ينتزع من المتباينات وليس من حيثية مشتركة. وحيث أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد، من حقائق متباينة بما هي متباينة، للزوم أن يكون كل مفهوم صادق على كل مصداق وهو محال قطعا. فلا تكون الموجودات حقائق متباينة كما ادعي.

وأما بطلان الملزوم فسببه أمران:

الأول، الفرق بين المفهوم والمصداق:

إن المفهوم هو الشيء الذي يحكي حقيقة مصداقه، والمصداق هو ما يمكن أن يفهم من ذلك المفهوم. فالمفهوم والمصداق شيء واحد من حيث الذات والذاتيات، ويختلفان في أن المصداق هو المفهوم ولكن بوجود ذهني، والمفهوم هو المصداق ولكن بوجود خارجي. ومعه هل يمكن لمفهوم واحد مشترك بالاشتراك المعنوي أن يحكي عن حقائق متباينة والحال أن الكثرة والوحدة متقابلتان[1].

والحاصل أنه لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة، بل كان حقائق متباينة بتمام الذات، فيلزم انتزاع مفهوم الوجود الواحد من الكثير بما هو كثير.

والتالي باطل، وهو انتزاع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير،

---

(١) هناك كثرة تجتمع مع الوحدة، وهناك كثرة لا تجتمع مع الوحدة بل تقابلها. من القبيل الأول الوحدة والكثرة في الوجود، وسيأتي توضيحها.

فالمقدم مثله، وهو أن الوجود ليس حقيقة واحدة. فينحصر الأمر في أن يكون الوجود حقيقة واحدة بعد فرض بطلان التواطي.

ويدل على الثاني أنه على فرض وجود مصداقين متباينين بتمام الذات، بحيث لا يوجد بينهما أية حيثية مشتركة. فلو صح انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتباينة بتمام الذات. فهذا المفهوم المنتزع إما أن يؤخذ فيه خصوصية مصداق (أ)، فلا ينطبق على (ب)، لأنه قد أخذ فيه خصوصية (أ). وإما أن يؤخذ في هذا المفهوم خصوصية مصداق (ب)، فلا ينطبق على (أ)، لأنه مباين له بتمام الذات. وإما أن يؤخذ فيه الخصوصيتان معا، فلا تنطبق هاتان الخصوصيتان لا على (أ)، ولا على (ب)، لأن (أ) يوجد فيه (أ) ولا يوجد فيه (ب) وكذا العكس. ولا يمكن انتزاع هذا المفهوم من الخصوصية المشتركة بينهما، لأن هذه المصاديق ـ حسب الفرض ـ لا يوجد بينها خصوصية مشتركة.

فالنتيجة: أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متباينة بتمام ذواتها، فإذا ثبت أن المفهوم واحد فالمصداق يكون واحدا. وحيث أنه قد ثبت أن مفهوم الوجود يكون واحدا؛ يثبت حينئذ أن الوجود حقيقة واحدة.

الفصل السادس من المرحلة الأولى

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة: (إحداها) تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها. (وثانيها) تخصّصها بخصوصيّات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب. (وثالثها) تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعَرْضُهُ لها، فيختلف باختلافها بالعَرَض.

وعَرْضُ الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العَرْض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله؛ فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به؛ لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنّما العقل لمكان أُنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعةً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية ـ أعني أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» توجب ثبوتا للمُثْبَت له قبلَ ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدّمُ الشيء على نفسه، وإن كان غيره توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّا، فيتسلسل.

وقد اضطرّ هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصّصة

بثبوت الوجود للماهية، وبعضهم إلى تبديل الفرعيّة بالإستلزام، فقال: «الحق أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال».

وبعضهم إلى القول بأنّ الوجود لا تحقُّقَ له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ (هست) والاشتقاق صوريّ، فلا ثبوت له حتّى يتوقّف على ثبوت الماهية.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلاّ المعنى المطلق ـ وهو معنى الوجود العام ـ، والمخصص [والحصص] وهو المعنى العام مضافا إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا، وأما الفرد وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيد فليس له ثبوت.

وشيءٌ من هذه الأجوبة[1] على فسادها لا يغني طائلا، والحقّ في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في «ثبوت شيءٍ لشيءٍ» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أخرى، مجرى القاعدة هو الهلية المركبة دون الهلية البسيطة، كما في ما نحن فيه.

---

(١) والأبحاث السابقة تكفي مؤنة ابطال هذه الأجوبة (ط).

شرح المطالب

بعد إثبات أن الأصالة للوجود دون الماهية، وأن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وليست متواطئة أو متباينة. يقع البحث في هذا الفصل حول تميّز الوجود الأصيل المشكّك بعضه عن بعض أو عدم تميزه، وعن منشأ التميز فيه، وهذا هو المقصود من عنوان البحث «فيما يتخصّص به الوجود».

يقول المصنف إن التخصص يكون على ثلاثة وجوه:

الأول: أنه إذا لوحظت حقيقة الوجود بما هي هي في مقابل العدم، فيكون بعضها واجبا وبعضها الآخر ممكنا، وحيث إنّ ما هو خارج عن ذاتها ليس هو إلا العدم، فلا بد أن يكون تميزها بنفس ذاتها لا بأمر خارج عن ذاتها. فإذن، التخصص الأول لنفس الوجود هو تخصص نفس حقيقة الوجود الشاملة، وليس مراتب الحقيقة.

وما التعبير بـ «الحقيقة القائمة بذاتها» إلا لأن ما هو خارج عنها ليس هو إلا العدم. فإذا امتنع أن تقوم الحقيقة بأمر خارج عنها، فالواجب حينئذ يكون داخل هذه الحقيقة. وعليه، فهذا التميز في الحقيقة ليس معلولا لأمر خارج عنها لأنه لا خارج عنها إلا العدم، فإذن، علة التميز هو ذات حقيقة الوجود.

وسيأتي في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص عند إثبات وجود الله أن هذه الحقيقة ثابتة وجدانا وضرورة. ولكن هل هي واجبة بتمامها، أم ممكنة بتمامها، أم أن بعضها واجب وبعضها ممكن؟ فعلى القول بأنها ممكنة بتمامها، يلزم وجود المعلول بلا علة، وهو محال. وعلى القول بأنها واجبة بتمامها، يلزم أن تكون موجودة بتمامها في عرض واحد، مع أنه من الواضح

أن بعضها يتعاقب عليه الوجود في طول الزمن، ومعه لا تكون واجبة. وإذا بطل الاحتمالان السابقان يلزم أن يكون بعض الحقيقة واجبا وبعضها ممكنا. فيثبت من خلال هذه الحقيقة الضرورية وجود الواجب. وهذا ما يعبّر عنه ببرهان الصديقين.

الثاني: أنه إذا لوحظ الوجود بمراتبه التشكيكية، وليس بما هو هو، فإن هذه المراتب يتميّز بعضها عن البعض الآخر بنفس خصوصيات مراتبها التي هي عين المراتب، فيكون التميّز حينئذ بنفس الوجود. بذلك يتضح أن التخصص الأول وكذا التخصص الثاني كلاهما بالوجود. ولهذا يطلق على هذين القسمين من التخصص التخصص الوجودي أو الذاتي.

الثالث: حيث إنّ الماهيات متغايرة بالذات، والوجود ـ بناء على أصالة الوجود ـ متحد مع الماهية، إذن، يلحقه الاختلاف والتخصص بسبب الماهيات. وهذا هو التخصص العرضي أو الماهوي اللاحق للوجود بالعرض لا بالذات. فالوجود في نفسه لا اختلاف فيه من هذه الجهة بخلاف الماهيات، فيكون التخصص ناشئا من الماهية لا من الوجود. وعلى هذا يكون تخصص الوجود على قسمين: تخصص وجودي وتخصص ماهوي. والكثرة التي تلحق الوجود بسبب الماهيات لا ترجع إلى الوحدة، بل تقابل الوحدة. أما الكثرة في التخصص الأول فإنها ترجع إلى الوحدة لكونها ناشئة من الوجود (الواحد).

إشكال ورد

بناء على ما تقدم من أن الوجود هو الأصيل، وأن الماهية اعتبارية توجد بتبع الوجود، يقع التساؤل في أنه كيف تتسبب الماهية بتخصيص الوجود؟ فإذا كانت الماهية هي التي تخصّص الوجود، فيلزم أن تكون الماهية هي الأصيلة. وهذا ينافي مبنى أصالة الوجود وينسجم مع مباني أصالة الماهية.. هذا الإشكال لم يتعرض له المصنف.

الجواب: أن هذا الإشكال يرد على القول بأن الماهية تخصّص الوجود ثبوتا وواقعا. أما على القول بأنها تخصص الوجود في مقام الذهن والحكاية عن الواقع الخارجي وليس في مقام الواقع الخارجي نفسه فلا يرد الإشكال.

فالإنسان يرتبط بالواقع الخارجي من خلال الماهية لا الوجود، والذهن له أنسٌ بالماهية أكثر، فيتصوّر بحسب النظرة الإبتدائية أن «الإنسانية» هي المتحققة في الخارج، لا «وجود الإنسانية». بينما تفيد أصالة الوجود أن «وجود الإنسان متحقق» وليس أن «الإنسان متحقق»، ولكن بسبب أنس الذهن بالماهية فإنه يجعل الماهية موضوعا ويحمل الوجود عليها، فكأن الذهن يعتبر أن الماهية هي الأصيلة والوجود عارض عليها، وبهذا الاعتبار تقوم الماهية بتخصيص الوجود ذهنا.

والحاصل أن الوجود هو المخصّص في واقع الأمر، ولكن في مقام الذهن والحكاية والإثبات فإن الذهن يجعل الماهية مخصّصة للوجود، وإلى هذا المعنى يشير المصنف في كتاب النهاية بقوله: «ان للوجود.. تخصّصا بالماهيات المنبعثة عنه[1]».

إشكال آخر

ويرد أيضا إشكال آخر مفاده أن الماهية في قولنا «الإنسان موجود» تكون في رتبة الموضوع، وأن الوجود في رتبة المحمول.

وحيث أن قاعدة الفرعية تفيد أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ينتج حينئذ ضرورة ثبوت الماهية في الرتبة السابقة على الوجود.

وعليه، فإن الوجود الثابت للماهية في رتبة الموضوع إما هو نفس

(١) نهاية الحكمة، المجلد الأول، الفصل الثالث، الأمر السادس، ص ٥٨.

الوجود (المحمول) أو غيره: فإن كان نفس الوجود المحمول، فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا وهو محال. وإن كان غير الوجود المحمول، فيقع الكلام مجددا في أن ثبوت الوجود للماهية فرع ثبوت المثبت له، وهذا يعني أن الماهية لا بد أن يكون لها ثبوت ووجود ثان قبله حتى يحمل عليه الوجود، ثم ينتقل الكلام إلى الوجود الثاني فإنه يحتاج إلى وجود ثالث، وهكذا.. فيتسلسل إلى ما لا نهاية. فإذن، كيف يمكن التوفيق بين القول بأن الوجود يحمل على الماهية وبين ما تقتضيه قاعدة الفرعية؟

اختلف المحقّقون في دفع الإشكال. وأجاب المصنف عليه بجوابين:

الجواب الأول: هو أن الماهية هي التي تحمل على الوجود لا العكس، وبذلك تنتفي الشبهة من الأساس. أما كيف تحمل الماهية على الوجود، فيتضح الأمر مما تقدم من أن الوجود هو الأصيل وأن الماهية اعتبارية، فإذا كان المتحقق في الخارج هو الوجود؛ فالحمل الحقيقي هو أن يقال: «الوجود هو إنسان»، و«الوجود هو سماء». وليس «الإنسان هو وجود»، و«السماء هي وجود». وبذلك يتضح أن القضية القائلة «الإنسان موجود» هي من قبيل عكس الحمل، إذ الماهية لا تحقق لها في الواقع الخارجي. وعلى هذا لا يرد إشكال قاعدة الفرعية، بل يصبح مفادها هو أن «ثبوت الماهية للوجود فرع ثبوت الوجود». وعليه، فالماهية هي التي تحمل على الوجود، وهذا هو الجواب الحق في المسألة برأي المصنف.

الجواب الثاني: وهو ينسجم مع المبنى القائل بأن الوجود هو المحمول وليس الماهية. ويتضح هذا الجواب من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: قد تبيّن في المنطق أن الهلية على قسمين:

١. **الهلية البسيطة:** وهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء أو عدم ثبوته.

٢. **الهلية المركبة:** وهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء.

فالمطلوب في الهلية البسيطة هو السؤال عن وجود الشيء وعن عدم وجوده. والمطلوب في الهلية المركبة هو السؤال عن ثبوت شيء لشيء.

المقدمة الثانية: وهي أن مورد جريان قاعدة الفرعية هو الهلية المركبة التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء. وليس الهلية البسيطة التي يسأل بها عن ثبوت الشيء.

المقدمة الثالثة: هل أن حمل الوجود على الماهية هو مصداق للهلية البسيطة أم للهلية المركبة؟

ففي السؤال التالي: «هل الإنسان موجود؟» هل يسأل هنا عن ثبوت الشيء، أم عن ثبوت شيء لشيء؟

الجواب: أن السؤال المذكور عن الماهية، هو سؤال عن وجودها وعدم وجودها. فيقال في الجواب: «الإنسان موجود». وبالتأمل في الجواب نجد أنه يثبت شيء، ويفيد أنه موجود ومتحقق. ولا تعرض في الإجابة لثبوت أعراض لهذا الشيء أو عدم ثبوتها. وبهذا يتبيّن أن حمل الوجود على الماهية هو هلية بسيطة.

وعليه، فإذا اتضح في المقدمة الأولى وجود فرق بين الهلية البسيطة والمركبة. واتضح في المقدمة الثانية أن قاعدة الفرعية تجري في الهليات المركبة لا البسيطة. واتضح في المقدمة الثالثة أن حمل الوجود على الماهية ـ على فرض التسليم بأن الوجود يحمل على الماهية ـ هو هلية بسيطة. ينكشف بذلك أن الإشكال لا يرد أصلا، لخروج محل البحث عن موضوع قاعدة الفرعية تخصصا. إذ محل البحث هو حمل الوجود على الماهية، وحمل الوجود على الماهية هلية بسيطة، وقاعدة الفرعية لا تجري في الهلية البسيطة. وهذا الجواب استفاده المصنف من كلام صدر المتألهين.

أجوبة أخرى في المقام

١/ أجاب الفخر الرازي[١] بما ظاهره أن قاعدة الفرعية مخصّصة، وذلك في مورد حمل الوجود على الماهية.

ويرد على كلام الرازي أن الذي يقبل التخصيص والتقييد هو الأحكام الشرعية والاعتبارية. وأما الأحكام العقلية فإنها لا تقبل التخصيص، وإلا لو خصّصت الأحكام العقلية يلزم من ذلك بطلانها. لأن مفاد الحكم العقلي هو التلازم بين تحقق الموضوع وتحقق المحمول على نحو الدوام، فكلما تحقق اجتماع النقيضين تحقق معه الحكم بالإستحالة. ومن الواضح أنه لا يمكن الإستثناء في مثل هذا الحكم العقلي.

أما في الأوامر المولوية، فلا محذور في وقوع الاستثناء فيها، لأنها أحكام اعتبارية قابلة لجعل الشارع سعة وضيقا. وعلى هذا فإن قاعدة الفرعية هي قاعدة عقلية لا يمكن تخصيصها. وكما يقول الحكيم السبزواري:

وربما بذّل باستلزام أو خصّصت عقلية الأحكام[٢]

٢/ وذهب بعضهم[٣] إلى القول بأن معنى الفرعية هو الاستلزام، وأن

---

(١) الفخر الرازي (٥٤٤ـ٦٠٦هـ:/ ١١٥٠ـ١٢١٠م) محمد بن عمر أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) و(لوامع البينات) و(معالم أصول الدين) و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) و(أسرار التنزيل) و(المباحث المشرقية) و(شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا) و(لباب الإشارات) وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظا بارعا باللغتين. وكان من شأنه أنه يركب وحوله السيوف المحدبة، وله المماليك الكثيرة والمرتبة العالية عند السلاطين الخوارزمشاهية. (نقلا عن الأعلام لخير الدين الزركلي، ج٦، ص ٣١٣).

(٢) شرح المنظومة، م. س. ج٢، ص٣٩٠.

(٣) وهو المحقق الدواني (٩٠٨هـ:).

قاعدة الفرعية لا تعني وجود شيئين على نحو يكون أحدهما أصل والآخر فرع، بل تعني أن «ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له».

والفرق بين الفرعية والإستلزم، أن الفرعية تستدعي تقدم وجود الموضوع على وجود المحمول، بينما الاستلزام لا يستدعي ذلك. فالاستلزام ينسجم حتى مع ثبوت الماهية بنفس الوجود المحمول. وبتعبير آخر فإن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت الموضوع، ولكن لا على أساس ثبوت الموضوع في مرحلة سابقة على ثبوت المحمول، بل يكفي في الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتا بنفس هذا الوجود الذي حمل عليه.

والجواب على القول بالاستلزام، أولا: لا إشكال على قاعدة الاستلزام، بل الإشكال إنما هو على قاعدة الفرعية. وثانيا: أن هذا إقرار بالإشكال. فإن الإشكال ناشيء بناء على الفرعية، وتفسير الفرعية بالاستلزام يعتبر إقرار بالإشكال.

٣، ٤/ تقدم أن الجواب الحق هو القول بأن ثبوت الوجود للماهية خارج تخصصا عن قاعدة الفرعية، فليس هاهنا ثبوت شيء لشيء، وإنما ثبوت شيء فقط، وهو الوجود. هذا بناء على أصالة الوجود. ويمكن للقائل بأصالة الماهية أن ينفي جريان قاعدة الفرعية هنا أيضا بأن يعكس الأمر، فيقوم بحذف «شيء» الذي يمثل جانب الوجود، ويستبقي «الشيء» الذي يمثل جانب الماهية، فيخرج بذلك عن قاعدة الفرعية، ولكن بنفي المحمول الذي هو الوجود.

وهذا المعنى ـ نفي الوجود وبقاء الماهية فقط ـ هو الجهة التي يشترك فيها كل من الجوابين الأخيرين اللذين ذكرهما المصنف في المتن، وبذلك يخرج هذان الجوابان عن قاعدة الفرعية من باب السالبة بانتفاء المحمول.

وأما الفرق بين الجوابين فهو أن بعض المتمسكين بأصالة الماهية يذهبون في نفي الوجود مذهبا بعيدا، فيحكمون بأن الوجود لا مفهوم له في الذهن، فضلا عن أن يكون له مصداق في الخارج[1]. بينما يقر البعض الآخر بمفهوم للوجود في الذهن، ولكن ينكرون تحقق مصداقه في الخارج ويرون انه مجرد مفهوم اعتباري.

فالقائل بأنه لا مفهوم للوجود أصلا لا خارجا ولا ذهنا، يرى أن عبارة «موجود» في قولنا «الإنسان موجود» ليست اسما مشتقا على وزن اسم المفعول، فلا تدل على ثبوت المبدأ حتى يلزم القول بأن الوجود له مفهوم في الذهن، بل إن «موجود» هو اسم جامد غير مشتق، ومعناه بالفارسية هست أي تحقق، فإن هست غير هستي، وهستي معناه الوجود. وأما هست فهو التحقق. وعليه فلا يكون بمعنى أنه شيء ثبت له الوجود، لما عرفت من أن ظاهره مشتق ولكن واقعه جامد. فيكون المراد من قضية «الإنسان موجود» أن الماهية متحققة في الخارج، لا أن الإنسان له وجود. إذ الوجود ـ على هذا الجواب الأول ـ لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن.

والجواب الأخير هو نفس الجواب السابق، ولكن مع فارق، وهو أنه يقرّ بوجود مفهوم للوجود، ولكنه لا يعترف بوجود مصداقه.

تنبيهات

١. تطلق كل من الهلية البسيطة والمركبة على الجمل المبدوءة بـ «هل». فهذه الجمل إما فيها سؤال عن «هل هو»، وإما سؤال عن «ثبوت شيء لشيء». وحمل الوجود على الماهية ليس فيه «هل»، فلماذا يعبّر عنها بهل البسيطة والمركبة كما عبر المصنف عن مثل «الإنسان موجود» بالهلية البسيطة.

---

(١) وهو المير صدر دشتكي من القائلين باصالة الماهية وانه ليس للوجود أي ثبوت.

والجواب: حيث أن هذه الجمل تقع في جواب «هل» سميت بهلية بسيطة أو بهلية مركبة. والصحيح أن يقال كان التامة وكان الناقصة. ومفاد هل البسيطة مفاد كان التامة، وهي ثبوت الشيء، ومفاد هل المركبة مفاد كان الناقصة، وهي ثبوت شيء لشيء.

٢. «هل البسيطة» تفيد ثبوت الشيء. وأما المركبة فهي مركبة من وجودين: وجود الموضوع ووجود المحمول الذي يراد إثباته للموضوع، ولهذا سميت بالمركبة.

٣. الفارق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة هو: إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فالهلية بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيد فالهلية مركبة.



الفصل السابع من المرحلة الأولى

في أحكام الوجود السلبيّة

(منها) أن الوجود لا غير له؛ وذلك لأنّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنبيا عنه، بطلانا ذاتيا.

(ومنها) أنه لا ثاني له؛ لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيرا له، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه، فهو صِرْفٌ في نفسه، وصِرْفُ الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، فكل ما فرض له ثانياً عاد أولاً، وإلا امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض انتفاؤه، هذا خلف.

(ومنها) أنه ليس جوهرا ولا عرضا، أما أنه ليس جوهرا فلأن الجوهر ماهية إذا وجدَتْ في الخارج وجدَتْ لا في الموضوع، والوجود ليس من سنخ الماهية.

وأما أنه ليس بعَرَض فلأن العَرَض متقوّم الوجود بالموضوع والوجود متقوّم بنفس ذاته وكل شيء متقوّم به.

(ومنها) أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأن الجزء الآخر المفروضَ غيرُهُ والوجود لا غير له.

وما قيل: أن كل ممكن زوج تركيبيٌ من ماهية ووجود، فاعتبارٌ

عقليٌ ناظرٌ إلى الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهية، لا أنه تركيبٌ من جزئين أصيلَين.

(ومنها) انه لا جزء له؛ لأن الجزء إما جزءٌ عقليٌ كالجنس والفصل، وإما جزءٌ خارجي كالمادة والصورة، وإما جزءٌ مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي، وليس للوجود شيءٌ من هذه الأجزاء.

(أما الجزء العقلي) فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إما الوجود، فيكون فصله المقسِّم مُقوّما؛ لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصُّلَ ذاته لا أصل ذاته، وتحصُّلُ الوجود هو ذاته، هذا خلف، وإما غير الوجود، ولا غيرَ للوجود.

وأما الجزء الخارجي، وهو المادة والصورة، فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما.

وأما الجزء المقداري فلأن المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركّب من المادة والصورة، وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له فلا مقدار له.

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعاً، لأن تحصُّلَ النوع بالتشخص الفردي، والوجود متحصِّلٌ بنفس ذاته.

شرح المطالب

كان الحديث في الفصول السابقة عن الأحكام الإيجابية التي تحمل على مفهوم الوجود أو على مصداقه. وفي هذا الفصل يقع الحديث عن الأحكام التي تسلب عن الوجود. ومعنى «أحكام الوجود السلبية» هو الأحكام التي لا يتصف بها الوجود. والوجود هنا هو تلك الحقيقة الواحدة المشككة طولا وعرضا والذي يقابله العدم، فلا يختص الكلام بخصوص مرتبة من مراتب الوجود.

الأحكام السلبية للوجود

الأحكام التي يجب أن تسلب عن الوجود هي:

الوجود لا غير له

الحكم الأول أن الوجود لا غير له. وتوضيحه هو أن الوجود لا غير له خارج عن حقيقته، لأن الخارج عن حقيقة الوجود هو العدم. وما دام لا يوجد خارج هذه الحقيقة إلا العدم فلا غير للوجود. وبالطبع فإن ذلك الغير ليس من حقيقة الوجود وإلا لكان داخلا في مراتب الوجود طولا أو عرضا، فإذا ما هو غيرٌ لا ينسجم مع هذه الحقيقة، بل هو خارج عن هذه الحقيقة، ولا أصالة له، فلا وجود له.

الوجود لا ثاني له

الحكم الثاني أن الوجود لا ثاني له. والمراد من الثاني هو أن حقيقة الإنسان مثلا هي حقيقة واحدة. وثمة وجودات لهذه الحقيقة: فوجود زيد

وجود أول لهذه الحقيقة، ووجود عمر وجود ثان لها، وهكذا. . فهذه الوجودات المتعددة هل تختلف ذاتا في حقيقة الإنسانية أو أنها تتفق في حقيقة الإنسانية جميعا؟ وهل أن فرض هذه الوجودات المتعددة يقتضي الاتفاق في الحقيقة والمغايرة في غير الحقيقة، أو يقتضي المغايرة في نفس الحقيقة؟ فإذا اقتضى المغايرة في نفس الحقيقة فمعنى ذلك أنه لا ثاني لهذه الحقيقة، بل يكون غيرٌ لهذه الحقيقة.

ويتضح الفرق بين «الغير» لهذه الحقيقة و«الثاني» لهذه الحقيقة في أن «الغير» لهذه الحقيقة هو حقيقة غير هذه الحقيقة. أما «الثاني» لهذه الحقيقة فهو أن هذه الوجودات المتعددة مشتركة في الحقيقة مع وجود ما به التمايز. فالمقصود بـ «الغير» هو الحكم ببطلان غير الحقيقة؛ لأن الوجود لا غير له، فلا توجد حقيقة أخرى غير حقيقة الوجود، إذ الحقيقة الأخرى ليست إلا العدم. أما المقصود بـ «الثاني» فهو أن الوجود بحقيقته هل يمكن أن يفرض له ثان من نفس الحقيقة أم لا؟ فيتضح أن المراد في البحث هنا سلب الثاني عن حقيقة الوجود، وليس سلب الغير عنها. وعليه: هل يمكن تصور الثاني لهذه الحقيقة أم لا؟

والجواب: أن الوجود الثاني والثالث والرابع إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراك في الحقيقة، وكان ما به الامتياز خارج هذه الحقيقة؛ وإلا فلو كان الامتياز في الحقيقة أيضا، فلا يكون ثانيا لتلك الحقيقة. فجهة الامتياز ـ التي بها يكون للحقيقة ثان ـ ليست هي نفس الحقيقة، بل هي المشخّصات الفردية الخارجة عن الحقيقة كالطول والعرض والزمان. . وبدونها لا يمكن أن يكون للحقيقة ثان.

وبالنسبة للوجود، فإذا فرض ثان لحقيقة الوجود، فلا بد أن يكون ما به الاشتراك بينهما هو حقيقة الوجود، وما به التمايز هو غير حقيقة الوجود. وقد

ثبت في الحكم الأول أنه لا غير للوجود. فإذن، لا يوجد ما به الامتياز للثاني أو الثالث. فالحقيقة واحدة ولا يمكن أن يفرض لها ثان.

وهذا هو معنى قول الفلاسفة أن صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر. أي أن الحقيقة إذا نظر إليها بما هي هي ومن غير أن يخالطها شيء فلا يمكن أن تتثنى؛ فالإنسانية إذا نظر إليها من غير أن يخالطها شيء فلا يمكن أن تتثنى، وإنما تتثنى إذا خالطها شيء آخر خارج عن حقيقة الإنسان، سواء كان هذا الآخر جزءا أو عرضا خارجا. وعدم تكرر الصرف أمر تكويني لا اعتباري. وعلى هذا الأساس يتضح الفرق بين القول بأن الوجود لا غير له (حتى ولو من غير حقيقته)، وبين القول بأنه لا ثاني له من حقيقته.

الوجود ليس جوهرا ولا عرضا

الحكم الثالث أن الوجود ليس جوهرا ولا عرضا. وتوضيحه أن الوجود ينقسم ـ كما سيأتي[1] ـ إلى الواجب والممكن، والواجب هو الذي لا ماهية له. والممكن هو الذي له ماهية. وبتعبير آخر الواجب هو الموجود الذي لا حد له، أي اللامتناهي. والممكن هو الذي له حد، أي المتناهي.

وينقسم الممكن إلى موجود جوهري وموجود عرضي. فالمقسم للجوهرية والعرضية هو الوجود الذي له ماهية، أي الوجود الإمكاني. ولهذا يعرّف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، والعرض هو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، من قبيل الألوان والأشكال. والجوهرية والعرضية تسلبان عن الوجود من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإن مقسم الجوهرية والعرضية هو الماهية. وحيث إنّ الماهية كمفهوم تقع في مقابل الوجود، فلا تكون أقسام الماهية ثابتة للوجود.

---

(١) في المرحلة الرابعة.

وينبغي الإلتفات إلى أن ما يسلب عنه الجوهر والعرض هو حقيقة الوجود وليس مراتبه؛ فإن بعض مراتب الوجود جوهر وبعضها عرض، وهناك برهان آخر لإبطال كون الوجود عرضا، وهو أن الموجود العرضي هو الذي إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، وليس لحقيقة الوجود موضوع حتى يستند إليه، إذ ليس وراء الوجود إلا العدم. فلا يكون الوجود حينئذ جوهرا ولا عرضاً.

الوجود ليس جزءا لشيء

الحكم الرابع أن الوجود ليس جزءا لشيء. وتوضيحه أن الوجود ليس جزءا من مركب، بحيث يتركب الكل منه ومن غيره؛ لأن الشيء إنما يكون جزءا للكل في حال انضم إليه جزء آخر غيره. وحيث أنه لا غير للوجود، فلا يكون الوجود جزءا في مركب.

وقد أورد المصنف على هذا الحكم إشكالا، وهو أن الوجود الإمكاني مركب من جزئين هما الماهية والوجود، ومن هنا قالوا بأن كل وجود إمكاني فهو زوج تركيبي. وعليه فيمكن أن يكون الوجود جزءا في مركب.

والجواب: أن هذا التعبير فيه تسامح، إذ الوجود الإمكاني لا يتركب من جزئين أصيلين في الواقع بحيث يكون أحدهما الوجود والآخر هو الماهية؛ وإلا يلزم القول بأصالة الماهية أيضا. وحيث إنه قد تقدم بطلان أن يكون كل منهما أصيلا. فهذا التعبير لا يفيد أنهما جزءان أصيلان، بل إن أحدهما هو الأصيل فحسب، وهو الوجود، غاية الأمر أن هذا الوجود الأصيل ضعيف، وممكن، ومحدود.. لذلك ينتزع منه الماهية التي هي حدّه.

الوجود لا جزء له

الحكم الخامس أن الوجود لا جزء له. وتوضيحه يتوقف على بيان أقسام

الجزئي، فقد ذكرت للجزئية عدة أقسام: إذ تارة تكون الجزئية جزئية بلحاظ العقل، وأخرى بلحاظ الخارج. والجزئي بلحاظ الخارج له اسم، وهو بلحاظ العقل له أسماء متعددة.

التركيب من الجنس والفصل

التركيب تارة يكون من الجنس والفصل، وأخرى يكون التركيب من المادة والصورة، وثالثة يكون التركيب من الأجزاء المقدارية.

أما الجنس والفصل فمثالهما الحيوان والناطق اللذان تتركب منهما ماهية الإنسان في الذهن، والجنس هو الجزء المشترك، والفصل هو الجزء المختص بالنوع.

التركيب من المادة والصورة

وكذا التركيب من المادة والصورة، إذ الجسم ـ بحسب النظرية المشائية ـ مركب من جزئين: أحدهما يمثل جانب الفعلية في الشيء، والآخر يمثل جانب القابلية. فالمراد من الصورة فعلية الشيء الذي يكون منشأ للأثر. وعليه فإن كل موجود مادي جسماني له مادة، وهي قابلية أن يكون شيئا آخر. وله صورة وهي منشأ الآثار بالفعل. والفعلية والقابلية لا يكونان شيئا واحدا، إذ أن قطعة الخشب ـ قبل أن تحترق وتصبح رمادا ـ فيها قابلية أن تكون رمادا. وبعد صيرورتها رمادا لا يبقى وجود لقطعة الخشب، بل تنعدم فعليتها وتوجد فعلية أخرى.

والحاصل، فإن المادة في نفسها لا فعلية لها بل هي لا بشرط. وإذا وجدت فلا بد أن توجد ضمن إحدى الفعليات الخارجية. وكما أن الحيوان لا يوجد في الواقع الخارجي بشكل مستقل عن الجمل والغنم.. الخ، فالمادة كذلك لا توجد في الخارج مستقلة، بل توجد في ضمن إحدى الصور. وعليه، فالقسم الثاني من التركيب هو التركيب بين المادة والصورة.

التركيب المقداري

يبحث في المقولات في عوارض الجسم، كالشكل الخارجي من التعليمي[1]. وعلى سبيل المثال الشمع المكعب الشكل توجد فيه قابلية أن يكون إسطواني الشكل أو مخروطي. فيظهر من ذلك أن هذه الأشكال غير حقيقة الجسم. وإلا لما أمكن للجسم أن يتشكّل بشكل آخر. فلو كان الشكل المكعب داخلا في حقيقة الجسم، فيلزم من ذلك زوال الجسمية بزوال الشكل المكعب، تماما كما يلزم من زوال الناطقية زوال الإنسانية. إلا أنه وبشهادة الوجدان يتضح أن الأشكال تتغاير وتتعاقب على الجسم الواحد، ومع ذلك تبقى الجسمية محفوظة. ويعبّر عن هذا الجسم بالجسم الطبيعي، وعن الشكل المخصوص بالجسم التعليمي. والجسم التعليمي عرض يعرض الجسم الطبيعي، والجسم الطبيعي غير قابل للرؤية بالحس. نعم يمكن للعقل أن يثبت وجوده، فيحكم بوجود شيء وراء هذه الأشياء، وأن هذه الأشياء قائمة بذلك الشيء الذي يسمى بالجوهر.

والحاصل أنه يوجد هنا عرض وهو الجسم التعليمي، ولهذا العرض سطوح، كالمكعب فإنه محاط بستة سطوح، والسطح يعرض الجسم التعليمي. وكل سطح يحدّه خط. والخط ما له بعدٌ واحد، والسطح ما له بعدان، والجسم التعليمي ما له أبعاد ثلاثة (طول، عرض، عمق). وهذه الأقسام الثلاثة تسمى مقدارا باعتبار أنها قابلة للإنقسام، فيمكن أن ينقسم الخط إلى قسمين، وكل قسم منهما ينقسم إلى قسمين آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية. وعليه، فالوجودات المقدارية كالسطح، والجسم التعليمي، قابلة للانقسام إلى أجزاء. فيكون هناك وجود مركب مقداري قابل للقسمة إلى الأجزاء المقدارية.

---

(١) التعليميات قسم من الحكمة النظرية بحسب تصنيف القدماء، وهي الرياضيات في مقابل الطبيعيات والإلهيات.

والنتيجة: أن الجزئية إما على نحو الجنس والفصل، وإما على نحو المادة والصورة، وإما على نحو الجزء المقداري. وحيث إنّ المراد في هذا البحث إثبات أن الوجود لا جزء له، لا بمعنى الجنس والفصل، ولا بمعنى المادة والصورة، ولا بمعنى الجزء المقداري. لهذا يكون البحث في ثلاثة مقامات.

في نفي أن يكون للوجود جزء جنسي وجزء فصلي

والمقصود بالوجود هنا هو الحقيقة الواحدة المشككة. أما أنه لا يوجد للوجود جنس، فيتضح ذلك من خلال بيان مقدمات ذكرت في علم المنطق، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى: حول النسبة بين الفصل والنوع كالناطق والإنسان، فقد تقرّر في المنطق أن الفصل مقوّم للنوع، أي أنه مأخوذ في ماهية النوع. فإن مفهوم الإنسان الماهوي مركب من جزئين: أحدهما الجنس (الحيوان) والآخر الفصل (الناطق). فنسبة الفصل إلى الإنسان هي نسبة المقوّم؛ لأن الفصل داخل في ماهية الإنسان، وأحد الجزئين الرئيسين في تكوين ماهية الإنسان. وهذا معنى كونه مقوّما.

المقدمة الثانية: حول النسبة بين الجنس والفصل، فإن الفصل ليس جزءا مأخوذا في ماهية الجنس، ولا الجنس جزء مأخوذ في ماهية الفصل. بل إن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة العرض العام والعرض الخاص. فإذا لم يكن الجنس مأخوذا في ماهية الفصل، ولم يكن الفصل مأخوذا في ماهية الجنس، فلا بد أن تكون النسبة بينهما هي نسبة العرض. غاية الأمر أن الفصل بالنسبة إلى الجنس عرض خاص، وذلك من قبيل الضاحك بالنسبة إلى الإنسان. والجنس بالنسبة إلى الفصل عرض عام، وذلك من قبيل الماشي بالنسبة إلى الإنسان.

المقدمة الثالثة: إذا ثبت أن الفصل عرض خاص بالنسبة إلى الجنس، وأن الجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، ثبت أن الفصل يحصّص الجنس. والتحصيص هو التقسيم، فالفصل مقسّم لماهية الحيوان وليس مقوّما لها.

وبتعبير آخر فإن الفصل وإن لم يكن داخلا في أجزاء ماهية الحيوان، إلا أن وجود الحيوان في الخارج يكون دائما بواسطة الفصل. فالحيوان بما هو حيوان لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد من خلال الناطق أو الصاهل أو الناهق.. الخ. فالفصل لا يحصّل حقيقة ماهية الجنس، وإنما يحصّل وجود ماهية الجنس. أي يفيد الوجود، ويكون محصلا لوجود الحيوان الخارجي.

وفي محل الكلام فلو فرض أن للوجود جنس وفصل، فهذا الجنس إما أن يكون هو الوجود وإما أن يكون غير الوجود. وبما أن غير الوجود لا تحقق له فيكون الجنس هو الوجود.

وهذا الفصل إما أن يكون هو الوجود وإما أن يكون غير الوجود. وغير الوجود منتف كما اتضح في الحكم الأول، فيكون الفصل هو الوجود.

و يطرح هنا السؤال التالي: هذا الفصل هل يكون مقسّما للجنس أم يكون محصّلا لوجود الجنس؟ وبعبارة ثانية: هذا الفصل هل يحصّل وجود الجنس أم يحصّل ذات الجنس؟

والجواب: المفروض أن الجنس هو الوجود، وليس هو ماهية ووجود ليكون الفصل محصلا لوجوده وليس ماهيته. فإذا كان الجنس هو الوجود، فدور الفصل هو أنه يحصّل ذات الجنس، مع أن المفروض أن الفصل يحصّل الوجود لا الذات.

وبعبارة أخرى: فإن الجنس لا يكون مركبا من وجود وماهية، لأنه هو الوجود ليس إلا. والفصل لا يحصّل وجود ذاته، إذ لا معنى لأن يحصّل الفصل الوجود مع كون الجنس هو ذاته الوجود، فيكون محصّلا لأصل ذاته.

ولكن المقدمة الثالثة تفترض أن وظيفة الفصل هي أنه يحصّل وجود الذات. فلو كان للوجود جنس، وكان الجنس هو الوجود، وكان الفصل أيضا هو الوجود، يلزم أن ينقلب الفصل المقسّم إلى مقوّم، وحيث إنّ ذلك محال. فيستحيل أن يكون للوجود جنس (أي جزء).

وإذا ثبت أن الوجود لا جنس له، فيثبت أنه لا فصل له. لأن الفصل يوجد عندما يوجد الجنس، ولا معنى للفصلية إذا لم يوجد الجنس. ومن هنا اكتفى الفلاسفة في عباراتهم بالقول أن الوجود لا جنس له. وحيث إنّه من الواضح أن ما لا جنس له فلا فصل له، لذلك لم يتعرض المصنف لسلب الفصل عن الوجود تعويلا على ذلك الوضوح.

في إثبات أن الوجود لا مادة له ولا صورة

وهاهنا مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة، والصورة هي المنشأ لترتب الآثار. والنار جسم من الأجسام المادية ولها آثارها من الإحراق والإضاءة.. وهذه الآثار ناشئة من الصورة في النار.

وأما المادة فهي في الجسم قابلية أن يكون شيئا آخر. فالخشب فيه قابلية أن يكون رمادا، والتراب فيه قابلية أن يكون شجرة التفاح، وهذه القابلية تسمى في الإصطلاح بالمادة. فالصورة هي ما به فعلية الأشياء، والمادة هي ما به قابلية الأشياء لأن تكون شيئا آخر. والقابلية الموجودة في عالم الطبيعة تسمى بالمادة الأولى، وبالهيولى الأولى، وبهيولى عالم العناصر. وهي تختص بالموجودات الجسمانية المادية، وأما الموجودات المجردة فلا يوجد فيها مادة وصورة.

وهناك اصطلاح آخر للمادة هو المادة الثانية. فالمادة الأولى هي القابلية

التي ليس لها أية فعلية إلا فعلية أنها تقبل الأشياء. ولا توجد خارجا إلا بواسطة الصورة الجسمية التي هي منشأ الآثار، فإذا انضمت الصورة الجسمية إلى المادة الأولى فتتهيأ بذلك لأن تقبل الصورة المعدنية. فالمعدن هو عنصر فيه مادة أولى وجسم قابل للإمتداد في الأبعاد الثلاثة، وهو عنصر خاص فيه صورة ومادة، ومادته مركبة من المادة الأولى والصورة الجسمية.

والمعدن له صورة كالصورة الحجرية. وله مادة مركبة من المادة الأولى، والصورة الجسمية، وصورة العنصر المتكون منها هذا المعدن. فالصورة المعدنية مركبة من المادة الأولى مع توابعها. وهي بهذا الإعتبار تسمى بالمادة الثانية. وهكذا الإنسان، فالناطق صورة الإنسان، ومادته هي الجوهر، الجسم، النامي، الحساس، المتحرك بالإرادة. وهي تسمى المادة الثانية.

فالمادة الأولى لا فعلية لها إلا قابلية الأشياء. والمادة الثانية وهي التي يمكن أن يكون لها فعلية الصورة الجسمية وفعلية الصورة العنصرية والمعدنية والنباتية. . ومراد المصنف من المادة الأعم من المادة الأولى والثانية.

المقدمة الثانية: أن الذهن ينتزع من المادة والصورة السابقتين مفهومين هما مادة وصورة عقليتان، تمييزا لهما عن المادة والصورة الخارجيتين، والعقل يلحظ هذين المفهومين بلحاظين: فإذا لاحظهما بنحو لا يحمل أحدهما على الآخر، ولا يحمل كلّ جزء منهما على الكل، ولا يحمل الكل على كل واحد من الجزئين، فهما في الإصطلاح الفلسفي «مادة وصورة بشرط لا». وإذا لاحظهما بنحو يمكن لأحدهما أن يحمل على الآخر فهما «جنس وفصل بشرط لا». ولهذا فالجنس والفصل هما المادة والصورة ولكن لا بشرط. والمادة والصورة هما الجنس والفصل ولكن بشرط لا.

وعليه، فإذا كان للوجود مادة وصورة خارجية فيكون له مادة وصورة عقلية، وإذا كان له مادة وصورة عقلية فيكون له جنس وفصل. وقد ثبت في

الحكم السابق أن الوجود لا جنس له ولا فصل، فإذن لا مادة له ولا صورة عقلية، وإذا لم يكن له مادة وصورة عقلية فلا يكون له مادة وصورة خارجية، فيثبت المطلوب.

في إثبات أن الوجود لا جزء مقداريّ له

ويتضح أمره مما تقدم؛ فإن الأجزاء المقدارية للخط، أو السطح، أو الجسم التعليمي تعرض الجسم، والجسم مركب من المادة والصورة، فإذا لم يكن الوجود مركبا من المادة والصورة، فلا يكون له جسم حينئذ، وإذا لم يكن له جسم فليس له حينئذ جزء مقداري. لأن الجزء المقداري يعرض الجسم وحيث إنّ الوجود لا جسم له فإذن لا جزء مقداري له.

في إثبات أن الوجود ليس بنوع

أما أنّ الوجود ليس بنوع؛ فلأن النوع مركب من جنس وفصل، وإذا انتفت الجنسية والفصلية عن الوجود فحينئذ تنتفي النوعية. وللمصنف برهان آخر، وهو أن النوع يتحصّل بالأفراد كما يتحقق الإنسان بواسطة أفراده لا بذاته، وقد تقدم أن الوجود موجود بنفس ذاته لا بغيره، فلو كان الوجود نوعا للزم أن يوجد بغيره وهذا خلف.

الفصل الثامن من المرحلة الأولى

في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتا وتحققا بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقق، وأن للماهيات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها، وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار ـ ثبوتا وتحققا بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدين في الخارج. وأن المفاهيم الاعتبارية العقلية (وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطره إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك) أيضا لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أَخْذَ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمّى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك: أن من القضايا ما موضوعها خارجيٌ بحكم خارجيٌ، كقولنا: «الواجب تعالى موجود»، وقولنا: «خرج من في البلد»، وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوة»، وصدقُ الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني. ومنها ما موضوعها ذهنيٌ بحكم ذهنيٌ، أو خارجيٌ مأخوذ بحكم ذهنيٌ، كقولنا: «الكلي إما ذاتي أو عرضي»، و«الإنسان

نوع»، وصِدقُ الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن. وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فالثبوت النفس الأمري أعمّ مطلقا من كل من الثبوت الذهني والخارجي. وقيل: إن نفس الأمر عقلٌ مجرّدٌ فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تُطابِقُ ما عنده من الصور المقولة. وفيه: أنّا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوتٍ لمضامينها خارجٍ عنها تُطابِقه.



شرح المطالب

أنحاء الثبوت

من المعلوم أن القضية تتصف بالصدق والكذب، والمناط في تشخيص القضية الصادقة من القضية الكاذبة هو مطابقة القضية وعدم مطابقتها لنفس الأمر، ويعبّر عن نفس الأمر الذي قد تطابقه القضية وقد لا تطابقه بالثبوت العام. ولتوضيح ذلك يبيّن المصنف في المقدمة أنحاء ثلاثة للثبوت، وهي:

١. **ثبوت الوجود**: ومعنى ثبوت الوجود هو أن الوجود متحقق ثابت بنفس ذاته. وقد تبيّن فيما سبق[١] عند الإشكال على مقالة شيخ الإشراق بأن «الوجود له وجود»، أن الوجود موجود بنفس ذاته، بل الوجود هو عين التحقق والثبوت.

٢. **ثبوت الماهية**: المراد بالماهية هنا الماهية بالمعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو. وماهية الإنسان موجودة بتبع الوجود لا بنفس ذاتها. والماهية قد توجد في الخارج بوجود خارجي، وقد توجد في الذهن بوجود ذهني. وسيتضح في بحث الوجود الذهني والخارجي أن الماهية هي هي خارجا وذهنا، وإن كان وجودها يختلف بحسب الخارج والذهن: ففي الخارج تكون منشأ لترتب الآثار، وفي الذهن لا تكون منشأ لترتب تلك الآثار التي لها في الخارج.

---

(١) في بحث أصالة الوجود.

٣. **ثبوت المفاهيم الاعتبارية**: تقسّم المفاهيم إلى أقسام ثلاثة: المفاهيم المنطقية، والمفاهيم الماهوية، والمفاهيم الفلسفية.

أ. **المفاهيم المنطقية**: وهي مفاهيم لا وجود لها إلا في الذهن، ولا يمكن أن يكون لها تحقق خارج الذهن. وذلك من قبيل الكلية، والذاتية، والعرضية، والنوعية.. ففي مثل «الإنسان نوع» تكون النوعية موجودة في الذهن، ولا يوجد في الخارج إلا الأفراد الشخصية التي تكون محكية لمفهوم النوع. وفي مثل «الكلي إما ذاتي وإما عرضي» لا يكون للذاتية أو العرضية وجود في الخارج، بل إن الذهن يقوم بتحليل الماهية إلى أجزاء ذاتية وأخرى عرضية.

ويعبّر عن هذا النوع من المفاهيم في الإصطلاح بأنه: ما كان عروضه في الذهن، وإتصافه في الذهن. أي أن الموضوع يتصف بالمحمول في الذهن، وأن المحمول يعرض على الموضوع أيضا في الذهن. وكلّ مفهوم يكون من هذا القبيل فهو مفهوم منطقي. ويبحث في المنطق عن هذه المفاهيم.

ب. **المفاهيم الماهوية**: وهي من قبيل مفهوم الإنسان، ومعنى كون الإنسان مفهوما ماهويا هو أن هذا المفهوم ينتزع من حدود الوجودات الخارجية. فإن ما هو متحقق في الخارج ـ بناء على أصالة الوجود ـ هو الوجود لا غير. وهذه الوجودات متناهية، إذ لا يوجد في دار التحقق «لامتناهي» إلا الله سبحانه وتعالى، وكل ما عداه فهو متناه. والمتناهي هو ما له حدّ. ومن هذا الحدّ ينتزع العقل مفهوما ما ويتصوّره. وكما أن المفهوم المنطقي لا يمكن أن يوجد في الخارج، كذلك الوجود لا يمكن أن يوجد في الذهن، بل حقيقته أنه في الخارج، وإلا يلزم انقلاب حقيقته. وبالتالي لا يمكن التعرف على الموجودات الخارجية إلا من خلال حدودها، وهذه

الحدود يعبّر الذهن عنها بالماهيات وبقوالب الوجودَ، كالمثلث، والمربّع. فالمفهوم الماهوي هو الذي يبيّن حدود الوجودات الخارجية، أما نفس محتوى الوجود الخارجي فلا يمكن تبيينه. وإنما يبيّن أن هذا الوجود له حد، ومن هذا الحد ينتزع الماهية كالإنسان مثلا.

ويعبّر عن هذا النوع من المفاهيم في الإصطلاح بأنه ما كان عروضه في الخارج، واتصافه في الخارج أيضا. فزيد ـ في الخارج ـ يتّصف بأنه إنسان، والإنسانية تعرض زيد في الخارج أيضا. وإن كان في التعبير مسامحة، لأن العروض حمل، والحمل موطنه الذهن لا الخارج. وأما كون العروض والاتصاف في الخارج فإنه موكول إلى محله.

ج. **المفاهيم الفلسفية**: وهي برزخ بين المفاهيم المنطقية والماهوية. ولذلك يعبّر عن هذا النوع من المفاهيم في الإصطلاح بأنه ما كان اتصافه في الخارج، ولكن عروضه في الذهن. وذلك من قبيل الإمكان والوجوب، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة.. وهذه المفاهيم لا تحكي عن حدّ الوجود وماهيته، وإنما تفصح عن كيفية الوجود فحسب.

ومثاله مفهوم العلة الذي هو مفهوم فلسفي يبيّن كيفية تأثير وجود النار مثلا في إيجاد الحرارة.

وعليه، فالعلية سنخ مفهوم يبين كيفية الوجود. ولا علاقة له بأن هذا الموجود هل له حد أم لا؟ وهل له ماهية أم لا؟.

خصوصية المفاهيم

ومما يدل على أن للمفهوم الماهوي خصوصيات تميّزه عن المفهوم الفلسفي أن المفاهيم الماهوية تنطبق على نوع خاص أو جنس خاص.. أي أن لها جانب اختصاصي. بينما لا تتمتع المفاهيم الفلسفية بهذا الجانب الإختصاصي، بل تقبل الإنطباق على كل موجودات العالم، أو جلّها.

فإذا صدق مفهوم ماهوي على شيء، فلا يصدق عليه مفهوم ماهوي آخر. كما في صدق مفهوم الإنسان على زيد، فلا يمكن أن يصدق عليه مفهوم الحجر. والسر في ذلك أن الإنسانية والحجرية متباينان. وكل منهما يبيّن حدا مختلفا للوجود، ولا يمكن لوجود واحد أن يكون له حدان متباينان.

أما في المفاهيم الفلسفية فيمكن أن يصدق على شيء واحد أنه علة، ويصدق عليه في نفس الوقت أنه معلول من جهة أخرى. فلو كان مفهوم العلة ومفهوم المعلول من جملة المفاهيم الماهوية، لما كان يصح أن يحمل على شيء واحد أنه علة ومعلول. لأن المفروض أن المفهوم الماهوي يبيّن الحد. وحيث أن العلة حدّ والمعلول حدّ آخر؛ فلا يمكن أن يصدقا معا على شيء واحد. مع أنه وبشهادة الوجدان قد يكون الوجود الواحد علة لشيء ومعلولا لشيء آخر.

وكذلك نجد أن الموجود الواحد يصدق عليه أنه موجود، وعلة، وواحد، وممكن.. ولو كانت هذه المفاهيم مفاهيم ماهوية فلا يمكن أن تجتمع في شيء واحد. فيتبين من ذلك أن المفاهيم الفلسفية تجتمع في شيء واحد بخلاف المفاهيم الماهوية.

وهناك خصوصية أخرى تميّز المفهوم الماهوي عن الفلسفي، وهي أن المفهوم الماهوي قد يكون كليا كمفهوم الإنسان، وقد يكون جزئيا كأفراد الإنسان الخارجية. ولكن المفهوم الفلسفي لا معنى لأن يكون له جزئي وكلي.

والحاصل فإن المفاهيم الفلسفية يكون إتصافها خارجي وعروضها ذهني. والمسائل الفلسفية تدور كلها حول المفاهيم الفلسفية، وهذه المفاهيم تشكل موضوعات المسائل الفلسفية.

وعليه، يوجد بالإضافة إلى ثبوت الوجود بنفسه وثبوت الماهية بالوجود،

قسم ثالث، وهو ثبوت المفاهيم الفلسفية في الذهن. فإن هذه المفاهيم ثابتة أيضا، غاية الأمر أن الذهن هو الذي يخترعها ويوجدها: ففي الكلي الماهوي يلحظ الذهن جملة من المصاديق والأفراد الخارجية، فيقوم بتحليلها وتجريدها من الخصوصيات الفردية، ويبقي الخصوصية المشتركة فيما بينها، وبهذا ينتزع مفهوم الإنسان. وهذه الخصوصية التي تعبّر عن ماهية الإنسان المشتركة، تمثل عنصرا مشتركا قابلاً لأن يحمل على جميع أفراد الماهية. ولذلك فإن المفهوم الماهوي حين يحمل على فرد من أفراده، يكون داخلا حينئذ في ماهية وحدّ ذلك الفرد، كما في قولنا: «زيد إنسان»، فإن الإنسانية تكون داخلة في ماهية زيد هنا. وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي الذي لا يكون داخلا في ماهية مصاديقه حين يحمل عليها. فإن الوجود لا ماهية له، بل هو في مقابل الماهية.

فلا بد من الإلتفات إلى وجود فرق بين الفرد والمصداق في الإصطلاح الفلسفي. ومن هنا كان التمييز بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الماهوي بأن المفهوم الفلسفي له مصاديق، بينما المفهوم الماهوي له أفراد لا مصاديق. وأن الكلي مأخوذ في حد الفرد، بينما المفهوم غير مأخوذ في حد المصداق وماهيته، لأنه لا ماهية له. فمتى ما وجد «الإنسان»، يمكن التعبير عنه بأنه موجود. ولكن لا يمكن التعبير عنه بأنه حجر. والسر في انطباق المفهوم الفلسفي دون المفهوم الماهوي هو أن «الإنسانية» مأخوذة في حد الأفراد، ولكن «الوجود» غير مأخوذ في حد الأفراد وفي ماهيتها.

المناط في صدق القضايا وكذبها

إن المناط في صدق القضايا هو مطابقتها لنفس الأمر، والمناط في كذبها هو عدم مطابقتها لنفس الأمر. هذا بحسب المفهوم، أما بحسب المصداق فالقضايا على ثلاثة أقسام:

١. القضايا التي يكون الموضوع فيها خارجيا وكذا المحمول، أي أن كلا المفهومين في الذهن يحكيان عن مصداقين في الخارج. ففي قولنا «زيد قائم» فإن مفهوم زيد يحكي عن الوجود الخارجي لزيد، ومفهوم القيام يحكي عن هذه الوضعية الخارجية. وإذا كان زيد قائماً في الخارج فالقضية تكون مطابقة، وإلا فلا. وعليه ففي هذا القسم من القضايا تكون المطابقة لنفس الأمر بمعنى المطابقة للخارج وكذا عدم مطابقتها لنفس الأمر بمعنى عدم مطابقتها للخارج.

٢. القضايا التي يكون موضوعها ذهنياً والحكم فيها ذهني، وذلك كالمفاهيم المنطقية فإن الموضوع فيها ذهني والحكم ذهني أيضا. ففي قولنا: «الكلي إما ذاتي وإما عرضي» الكلية هنا في الذهن والذاتية والعرضية أيضا في الذهن. وصدق هذا النوع من القضايا لا يكون بملاك المطابقة للخارج، إذ المفروض أنه لا خارج لها. فيكون صدقها بملاك مطابقتها لهذا التحليل العقلي. أي أن العقل يحلّل مفهوم الكلي إلى مفهوم ذاتي ومفهوم عرضي، وإذا كان هذا التحليل العقلي صحيحا فالقضية صادقة، وإلا فتكون كاذبة. فإذا لم يكن يوجد في باب الكليات إلا المفهوم الذاتي فتكون القضية كاذبة، لأن الكليات تكون ذاتية برمتها بحسب الفرض. وكذلك الأمر فيما لو فرض أن الكليات كلها جزئية[١]. وعليه، فإن صدق القضية في المعقولات الثانية[٢] المنطقية هو بمطابقتها للتحليل العقلي.

٣. القضايا التي يكون الموضوع فيها خارجياً والحكم ذهني. مثل «الإنسان نوع». وحيث إنّ للإنسانية أفراد في الخارج فيكون الموضوع

(١) وهو رأي المفكرين الوضعيين وبعض أصحاب المذهب الإسمي في الغرب الذين أنكروا وجود المفهوم الكلي في الذهن.

(٢) المفاهيم المنطقية والفلسفية تسمى معقولات ثانية، مقابل المفاهيم الماهوية التي تسمى معقولات أولى لأنها تؤخذ أوّلا من الخارج.

خارجيا، ولكن النوعية مفهوم ذهني، فإن الموجود في الخارج فرد للنوع، وليس النوع الذي هو مفهوم كلي.

وهذا القسم يرجع إلى القسم الثاني، لأن النوعية ليست حكما لأفراد الإنسان وإنما هو حكم لصورة الإنسان الذهنية ونفس ماهيته. والإنسان الذهني نوع، والإنسان الخارجي فرد من أفراد النوع. وشأن المطابقة هنا شأنها في القسم الثاني.

أشار المصنف إلى قول آخر في تفسير معنى نفس الأمر. وإن كان البحث فيما هو المراد من نفس الأمر ـ والذي على أساسه يكون ملاك صدق القضايا وكذبها ـ طويل الذيل عند الحكماء والمتكلمين إذ توجد نظريات متعددة في هذا المجال، آخرها ما طرحه السيد الشهيد محمد باقر الصدر[١] حيث افترض لنفس الأمر لوحا سماه «لوح الواقع» وكان يرى أن هذا اللوح أعم من لوح الوجود.

وهذا المبحث يعتبر ذا أهمية في الفلسفة والكلام. لأنه على أساس معرفة حقيقة نفس الأمر يمكن حينئذ التعرف على الملاك الصحيح لصدق القضايا وكذبها. وللمصنف مبنى ذكره مفصّلا في كتابه «نهاية الحكمة».

ومهما يكن، فإن النظرية الثانية في تفسير المراد من نفس الأمر والتي

(١) عالم رباني، ومرجع شهير وفيلسوف كبير ومفكر عظيم. كان ينبوعا متدفقا من العطاء العلمي الأصيل، في الدراسات الأصولية، والفقهية، والمنطقية، ومناهج البحث، ومجدد في الفكر الإسلامي، ومتكلم أصيل في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة، في الفلسفة والاقتصاد والاجتماع، أسهم باطروحاته، وآرائه في تأصيل المدرسة الإسلامية، وتجديد البحوث الكلامية، وإغناء المعرفة القرآنية، كما أرسي دعائم منهج علمي رصين في كل ما تناوله قلمه الشريف من موضوعات. امتدت اليد الاثيمة الكافرة على قدسية هذا الإمام العظيم فبعد اعتقاله في بيته ما يقرب من سنة وعزل الجماهير عنه أخذ إلى بغداد وبعد تعذيبه هو وأخته العلوية العالمة بنت الهدى نالا درجة الشهادة الرفيعة على يد أقذر عميل للصهيونية والاستعمار العالمي.

أشار إليها المصنف (قده) هنا هي قوله أنّ المراد من نفس الأمر هو موجود مجرّد ذاتا وفعلا.

فبحسب بعض التقسيمات التي يأتي الحديث عنها لاحقا[١]، تنقسم الموجودات الإمكانية إلى موجود مجرّد ذاتا وفعلا، أي مجرد عن المادة وآثار المادة، ويسمى بالعقل المجرّد. وإلى موجود مجرّد عن المادة دون آثار المادة، ويسمى بالموجود المثالي. وإلى موجود مادي.

ومهما يكن، فإن كل القضايا الثابتة، سواء تلك التي لها ثبوت خارجي أو ذهني، تكون ثابتة في ذلك العقل المجرّد[٢]. فكل قضية طابقت ما هو موجود عند العقل المجرّد فهي صادقة. وكل قضية لم تطابق الموجود لديه فهي كاذبة. وبهذا يتبيّن أن ملاك صدق القضايا وكذبها ـ بناءا على هذه النظرية ـ هو المطابقة لما في العقل المجرّد من قضايا أو عدم المطابقة لها.

وقد أجاب المصنف على هذه النظرية بأن هذه القضايا الموجودة لدى العقل المجرّد إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فتمس الحاجة في تمييز القضايا الصادقة عن الكاذبة إلى ملاك. فإن كان ملاك الصدق هو الثبوت في نفس الأمر فهذا رجوع عن النظرية. وإن كان ملاك الصدق في قضايا العقل المجرّد هو عقل مجرّد آخر فننقل الكلام إلى هذا العقل الثاني، وهكذا يطرح نفس التساؤل، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

---

(١) المرحلة الثانية عشرة، الفصل التاسع.

(٢) ليس المراد من العقل هنا العقل الإنساني، فإن للعقل ستة أو سبعة معان، منها ذلك الموجود المجرّد في ذاته وأفعاله، ولعله هو ما يسمى في اصطلاح الشرع بالملائكة، وفي اصطلاح الفلاسفة بالعقول، وفي اصطلاح المشائين بالعقل الفعّال أو العقل العاشر (ش).

الفصل التاسع من المرحلة الأولى

الشيئيّة تساوق الوجود

الشيئية تُساوقُ الوجود، والعدم لا شيئيةَ له؛ إذ هو بطلانٌ محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

وعن المعتزلة: أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن، ويكون حينئذٍ النفي أخصّ من العدم، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم: أن بين الوجود والعدم واسطةً، ويسمونها الحال، وهيَ صفة الموجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالِمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازاً لها، فلا يقال: إنها موجودة، والذات الموجودة تتّصف بها، فلا يقال: إنها معدومة، وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان لا واسطةَ بينهما، وهذه كلّها أوهام يكفي في بطلانها قضاءُ الفطرة بأن العدم بطلانٌ لا شيئيةَ له.

شرح المطالب

معنى المساوقة

تستعمل كلمة المساوقة في اللغة الفلسفية ويراد بها معنى خاص، فيقال بأن الوجود يساوق الوحدة، وكذا العكس. والوجود يساوق الفعلية، وكذا العكس. فما هو المراد من المساوقة هنا؟

ويتضح معنى المساوقة على ضوء التفريق بين مصطلحات «المساواة»، و«التباين»، و«الترادف»، وتمييزها عن «المساوقة». إذ ثمة أمور ثلاثة تلحظ في القضية: المصداق، والمفهوم، وحيثية الصدق التي هي ملاك صيرورة الشيء مصداقا للمفهوم. فالكتاب بحسب وجوده في الخارج مصداق. وبحسب وجوده في الذهن مفهوم لذلك المصداق. وتوجد حيثية ثالثة غير حيثية المصداق والمفهوم هي حيثية الصدق، وبحسب هذه الحيثية يكون الكتاب هو ذلك الشيء المتصف بأنه أبيض، طويل، مكتوب عليه.. لذلك حين يقال أنّ الكتاب الموجود في الخارج هو مصداق من مصاديق مفهوم الكتاب، فيصح السؤال عن الحيثية التي بها صار الكتاب مصداقا لمفهوم الكتاب، وهذا ما يعبّر عنه بحيثية الصدق.

وللتوضيح أكثر: حين يقال «زيد عالم» فهنا يوجد مصداق ومفهوم: فالمصداق هو «زيد» الخارجي الذي ينطبق عليه مفهوم العالم. وقد يكون زيد عادلا، وشجاعا، وكريما مضافا إلى كونه عالما.. إلا أن مفهوم العلم يصدق على زيد من حيثية علمه، لا من حيثية أخرى. فلا يتصف بأنه عالم من حيثية

عدله بل من حيثية علمه. وحتى من حيثية إنّه عالم يمكن أن تلحظ فيه حيثيتان: فهو عالم من حيث المسائل المعلومة له فعلا، بينما هو جاهل من حيث المسائل الأخرى. سئل الإمام الصادق عليه السلام: يا بن رسول الله.. أفيكون العالم جاهلا؟ قال عليه السلام: «عالم بما يعلم، وجاهل بما يجهل»[1].

وفيما يعود إلى المفاهيم الأربعة السابقة، وهي المساواة، والمساوقة، والتباين، والترادف، فيمكن توضيحها بالبيان التالي:

١. **التباين**: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين مباينا للآخر كليا بحيث لا يشتركان في المفهوم، ولا في المصداق، ولا في حيثية الصدق، وذلك من قبيل الحجر والإنسان.

٢. **الترادف**: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين مشتركا مع الآخر في المفهوم، والمصداق، وفي حيثية الصدق. وذلك من قبيل إنسان وبشر، فهما لفظان مترادفان وضعا لمعنى واحد. ويصدق على الإنسان أنه بشر من حيثية واحدة مفهوما ومصداقا وصدقا.

٣. **التساوي**: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين مخالفا للآخر في المفهوم، وفي حيثية الصدق، ومتحدا معه في المصداق فقط. وذلك من قبيل العلم والعدالة، فإن العالم بحسب المستفاد من روايات أهل البيت عليهم السلام لا بد أن يشتمل على العدالة أيضا. وبمقتضى ذلك إذا ثبت أن إنسان ما عالم فيثبت حينئذ أنه عادل، وكذا العكس. ومعنى تساويهما هو أن كل عالم عادل وكل عادل عالم. ومع ذلك فإن مفهوم العلم غير مفهوم العدالة، وحيثية الصدق في كل منهما مختلفة، لأنه من حيث إنّه عالم لا يصدق عليه أنه

---

(١) البحار ١٠/ ١٨٤.

عادل، وكذا العكس. وبهذا يتضح أن التساوي يكون بين المفهومين المتحدين مصداقا، والمختلفين في المفهوم وحيثية الصدق.

٤. **المساوقة**: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين متحدا مع الآخر في المصداق، وكذلك في حيثية الصدق، ومختلفا معه بحسب المفهوم. وذلك من قبيل الشيء والوجود. فإن مفهوم الشيء غير مرادف لمفهوم الوجود. وكذلك من قبيل الوحدة والوجود، والفعلية والوجود، والفعلية والوحدة. فهذه المفاهيم لا تشترك مفهوما. ولكنها جميعا ذات مصداق واحد. ومصداقها موجود، فعلي، شيء، واحد. وحيثية الصدق هنا واحدة أيضا، فيكون موجودا من حيث هو موجود، ومن حيث هو شيء، بلا تفاوت في حيثية الصدق. وذلك بخلاف العلم والعدالة على ما تقدم. ولهذا تكون المساوقة أعلى درجة من التساوي.

إنكار المساوقة بين الشيئية والوجود

قال الحكماء وكثير من المتكلمين أنّ الشيئية تساوق الوجود، فكل ما يصدق عليه أنه شيء فهو موجود، وكل ما يصدق عليه أنه موجود فهو شيء. أي أنه لا يوجد بينهما مساواة فحسب، بل إن أحدهما يتصف بأنه موجود بنفس الحيثية التي يتصف بها بأنه شيء، وكل ما لا يتصف بأنه موجود فلا يتصف بأنه شيء، للمساوقة بينهما.

وفي المقابل أنكر المعتزلة[1] المساوقة المذكورة؛ وذلك لأن الاعتقاد بوجود مساوقة بين الوجود والشيء يحول دون تعلق علم الله بالأشياء قبل إيجادها، وحيث إنّ العلم تابع للمعلوم، فإذا لم يكن للمعلوم وجود، فلا يكون المعلوم شيئا؛ إذ المفروض أن الوجود مساوق للشيئية.

(١) انظر: شوارق الإلهام، ص٥٥.

وإذا لم يكن المعلوم شيئا فلا يتعلق به علم الله تعالى. وحيث إنّ الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها، فلا بد من التفكيك بين الشيئية والوجود، والقول أنّ الماهيات الإمكانية تتمتع بلون من الثبوت والشيئية قبل أن يوجدها الله تعالى، وبذلك يمكن تصحيح تعلّق علم الله تعالى بها.

ومن هنا أنكروا أن تكون الشيئية مساوقة للوجود، بل يمكن أن يكون الشيء ثابتا ومع ذلك يكون هذا الشيء معدوما في نفس الآن.

وتوضيحه أن للشيئية أو الثبوت مصداقين، الأول هو الوجود، والثاني هو المعدوم. والمعدوم على قسمين: معدوم ممتنع كشريك الباري، ومعدوم ممكن كالماهيات الإمكانية التي لم تتحقق بعد. والمراد من الشيئية أو الثبوت ما يشمل الموجود والمعدوم الممكن. وعليه فإذا كان للعدم نحو من الثبوت والشيئية، فلا تساوق الشيئية الوجود حينئذ، بل يكون الثبوت أعم من الوجود مطلقا: «كل موجود ثابت». والوجود أخص من الثبوت مطلقا: «ليس كل ثابت موجود». ومن جهة ثانية، فإنّ النفي لا يساوق العدم، بل العدم أعم من النفي مطلقا: «كل منفي معدوم». والنفي أخص من العدم مطلقا: «ليس كل معدوم منفي». ومن جهة ثالثة فإن النفي يقابل الثبوت تقابل النقيضين. وبين العدم والثبوت عموم وخصوص من وجه.

وفي ردّه على هذه النظرية يقول المصنف أن إنكار المساوقة، واعتبار العدم ثابتا، هو خلاف حكم الفطرة والوجدان، فما لا وجود له لا شيئية له ولا ثبوت. والثبوت ليس شيئا غير الوجود والتحقق بل هما مترادفان.

إثبات الواسطة بين الوجود والعدم

ثمة قول آخر منسوب لبعض المعتزلة، حيث لم يكتفوا بالقول أنّ بعض المعدوم داخل في الثابت. بل ذهبوا إلى أن ثمة شيء آخر داخل تحت الثابت أسموه «الحال»، وهو الذي يكون بين الوجود والعدم. فالثابت على هذا القول

له ثلاثة مصاديق: الموجود، والمعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم وهو الحال[1].

وما حدا بهم إلى ابتداع الحال هو أنهم وجدوا أن بعض الصفات لا تتصف بأنها موجودة كما لا تتصف بأنها معدومة، وذلك من قبيل صفة العالمية، والقادرية بمعنى النسبة القائمة بين زيد والعلم، أو بينه وبين القدرة. ففي قولنا «زيد عالم» هناك «زيد»، وهناك «العلم»، وهناك نسبة رابطة بين «زيد» و«العلم». وهذه النسبة «العالمية» لا تتصف بأنها موجودة، وذلك لعدم وجودها في الخارج إلى جانب «زيد» و«العلم»، وما كان كذلك فهو ليس بموجود. كما لا تتصف بأنها معدومة، لأن «العالمية» صفة لزيد الموجود. والنتيجة فإن صفة العالمية ليست موجودة لأنه ليس لها ما بإزاء في الخارج، وليست معدومة لأنها وصف للموجود. فالصفات الانتزاعية لا موجودة ولا معدومة بل هي وسط بين الوجود والعدم، وهذا الوسط هو الحال.

ويتضح الجواب على هذه النظرية بأنه لا يلزم من اتصاف الشيء بأنه موجود أن يكون له ما بإزاء في الخارج؛ إذ المعنى الحرفي يتصف بأنه موجود، وهو مع ذلك ليس له وجود مستقل بل هو وسط ونسبة متحققة بين طرفين. ولو كان للمعنى الحرفي وجودا مستقلا لكان له ثلاث وجودات مستقلة، فيحتاج إلى وجودين رابطين: أحدهما يربط بين الوسط والموضوع، والآخر يربط بين هذا الوسط والمحمول. وإذا فرض أيضا أن الوجودين الحرفيين مستقلان أيضا، فيحتاج إلى خمسة روابط. وهكذا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. فلا بد من القول أنّ المعنى النسبي والرابطي سنخ معنى فان في طرفيه، وليس له وجود مستقل، وليس له ما بإزاء في الخارج. فهو ليس من قبيل الجوهر والعرض. ومن هنا ذكروا أن الوجود: إما في نفسه وإما في

---

(١) أثبت الحال كل من إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر، وأبو هاشم. انظر شرح التجريد للقوشجي ص ١٨.

غيره. والوجود في نفسه إما جوهر وإما عرض، وهو الوجود الاستقلالي. والوجود في غيره هو المعنى الحرفي الذي لا يستقل في وجوده.

والحاصل: فإن منشأ الشبهة هو أنه كيف يمكن أن تكون هذه الأوساط معدومة؟ ويجاب عن الشبهة بأن هذه الأوساط ليست معدومة بل هي موجودة، غاية الأمر أن وجودها ليس استقلاليا.



الفصل العاشر من المرحلة الأولى

في أنه لا تمايزَ ولا عليّةَ في العدم

أما عدَمُ التمايز فلأنه فَرْعُ الثبوت والشيئية، ولا ثبوتَ ولا شيئيةَ في العدم. نعم ربما يتميز عدمٌ من عدمٍ بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميز بذلك عدمٌ من عدمٍ، كعدم البَصَرِ، وعدم السَّمْع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأما العدم المطلق فلا تميُّزَ فيه.

وأما عدم العلّية في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيئيته، وقولهم: عدم العلّة علّةٌ لعدم المعلول، قولٌ على سبيل التقريب والمجاز[1]، فقولهم مثلاً: لم يكن غيمٌ فلم يكن مطرٌ، معناه بالحقيقة أنه لم تتحقّق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر، وهذا ـ كما قيل ـ نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: سالبة حملية، وسالبة شرطية، ونحو ذلك، وإنما فيها سَلْبُ الحمل وسَلْبُ الشرط.

---

(١) فإن قلت: فعلى هذا ما ذكرتم مثالا للقضية التي موضوعها المفهوم الاعتباري العقلي أيضا يكون على سبيل التقريب والمجاز.
قلت: إنما مثلنا بها للقضية النفس الأمرية وكون الحمل في القضية على التقريب والمجاز لا يخرجها عن الصدق ولا يلحقها بالكواذب وحقيقتها التي هي قولنا: لم تتحقق العلية التي بينهما قضية نفس الأمرية أيضا (ط).

شرح المطالب

لا تمايز في العدم

هذا الفصل مترتب على الفصل السابق؛ إذ بعد ثبوت أن العدم بطلان محض، يطرح سؤال: إذا كان العدم كذلك فهل يمكن أن يقع فيه التميّز؟

ولا ريب في أن التميّز يقع في الماهية. وهذا التمايز إما أن يكون بتمام الذات كما في الحجر والإنسان، وإما أن يكون ببعض الذات كما في الفرس والإنسان، وإما أن يكون بأمور خارجة عن الذات. وثمة قسم رابع هو التمايز في الوجود، فما له وجود يمكن أن يتميّز بعضه عن البعض الآخر، ويرجع ما به الامتياز هنا إلى ما به الاشتراك. وهذه الأحكام أحكام الشيء والموجود، وأما العدم بما هو عدم فلا ميز فيه. ولهذا يقول الحكيم السبزواري: «لا ميز في الأعدام من حيث العدم»[1].

وإن قلت: هل يوجد ميز في الأعدام لا من حيث العدم؟

قلت: يمكن أن يقع الميز في الأعدام ولكن من حيث الإضافة إلى الوجود؛ فإن عدم البصر غير عدم السمع، فقد لا يكون لدى الإنسان بصر ولكن لديه سمع، وكذا العكس. وهنا تميّز العدمان ولكن لا من حيث إنهما عدمان بل من حيث ما أضيف إليهما من الملاك وهو السمع والبصر؛ فإن للسمع وللبصر نحواً من الوجود، وهذا ما يسمى عدم الملكة. وعدم الملكة

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ص ١٩١.

يفترق عن السلب المطلق، فإن السلب المطلق عدم محض لا شيئية له، وأما عدم الملكة فله نحو من الثبوت.

وتوضيح ذلك أن العدم لا يجتمع مع ما له نحو من الثبوت، وإلا يلزم اجتماع النقيضين؛ إذ الثبوت مقابل للعدم. فالعدم ليس له نحو من الثبوت حتى يصح فيه التميّز، وإنما يتميّز عن غيره بإضافته إلى الثبوت. فعدم زيد وعدم عمر هما عدمان، وحيث إنّ وجود زيد متميّز عن وجود عمر؛ فإذا أضيفا إلى العدم تمايز عدم أحدهما عن عدم الآخر بالعرض لا بالذات. وإلا فإن المتمايزين حقيقة هما الوجودان لا العدمان.

لا عليّة في العدم

العلية هي التأثير والإيجاد، والعدم ليس بشيء حتى يكون علة في إيجاد عدم آخر. وكما أنه لا تمايز بين الأعدام من حيث العدم فكذلك لا علية بين الأعدام من حيث العدم. وقد يكون هناك تأثير بين الأعدام بلحاظ ما تضاف إليه، أي بلحاظ ما بين الوجودات من العلية والمعلولية. فيكون هناك علية بين الأعدام بلحاظ ما تضاف إليه لا بلحاظ نفس الأعدام.

فالعدم لا علية فيه ولا معلولية، لأن العلية تأثير وإيجاد والعدم بطلان محض، فلا يمكن أن يكون مؤثرا في إيجاد شيء أو عدم إيجاده.

وهنا قد يرد إشكال وهو أنه كثيرا ما يتردد على ألسنة الفلاسفة والمتكلمين التعبير بأن «عدم العلة علة لعدم المعلول»، وعلى سبيل المثال فإن عدم الغيم يكون علة وسببا لعدم تحقق المطر. وهذا لا ينسجم مع القول بأنه لا علية في الأعدام.

ويجيب المصنف على هذا الإشكال بما مفاده أن هذا التعبير ذكر على سبيل التقريب والمجاز، وأن الجواب يتضح بما تقدم من إضافة العدم إلى الملكات وإلى أقسام الوجود.

وفي الحقيقة فإن العلية قائمة بين الموجودات، فإن وجود الغيم هو السبب في وجود المطر، كما أن وجود النار يكون سببا لوجود الإحراق. وإذا أريد نفي تلك السببية بين هذين الوجودين يعبّر عن ذلك بأن أحد العدمين يكون سببا للعدم الآخر، كما في القول: «عدم الغيم سبب لعدم المطر» ولكن هذا بحسب التعبير، وإلا فلا يقصد بذلك أن السببية موجودة بين العدمين.

فالإشكال يرد على القول بوجود سببية بين عدم العلة وعدم المعلول، أما إذا كان المقصود نفي السببية بينهما فلا إشكال، غاية الأمر أن التعبير عن نفي السببية ظهر بصورة إثبات السببية. فإذن في التعبير المشهور على ألسنة الفلاسفة والمتكلمين ليس المقصود هو وجود تأثير وتأثر بين الأعدام، بل المقصود هو القول بأن السببية غير متحققة بينها، لا أنها متحققة بينها.

وبعبارة أوضح المقصود هو القول بأن عدم تحقق المطر تابع لعدم تحقق الغيم، وعبّر عن ذلك مجازا بأن عدم الغيم علة لعدم المطر. فمصب الحديث هنا عن عدم تحقق السبب، وليس عن تحقق عدم السبب، وفرق كبير بين المقامين.

وكما يقول المصنف (قده) ليس هذا بعزيز في المنطق، فالمناطقة يقسمون القضية الحملية إلى الحملية الموجبة والحملية السالبة. والحملية هي حمل شيء لشيء وإثبات شيء لشيء. ولكن في قولنا «زيد ليس بقائم» هل حمل السلب على زيد أو سلب الحمل عن زيد؟ الحق أنه سلب الحمل (القيام غير متحقق لزيد) لا أنه حمل السلب (عدم القيام ثابت لزيد). فعدم القيام ليس بشيء حتى يكون ثابتا لشيء. لأن عدم القيام بطلان فإذا كان كذلك فكيف يثبت لشيء؟! وإذا لم يوجد في السالبة حمل فكيف تم التعبير بالسالبة الحملية؟!

والجواب أن التعبير هو من باب المشابهة والمشاكلة والمجاز وإلا فليس

المقصود من السالبة حمل السلب بل سلب الحمل. وكذلك في الشرطية، حيث يقولون الشرطية إما موجبة وإما سالبة. فالشرطية الموجبة هي ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وفي السالبة يوجد سلب الجزاء لا حمل السلب على الشرط. فإذن لا يوجد شرطية سالبة بل يوجد سلب تلك الشرطية الموجبة. وهكذا في كثير من القضايا المنطقية. فيكون محل البحث في المقام من هذا القبيل.



الفصل الحادي عشر من المرحلة الأولى

في أنّ المعدوم المطلق لا خَبَرَ عنه

ويتبيّن ذلك بما تقدّم أنه بطلانٌ محض، لا شيئيّةَ له بوجهٍ، وإنما يخبر عن شيءٍ بشيء.

وأما الشبهة بأن قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» يُناقِض نفسَهُ؛ فإنه بعينه إخبارٌ عنه بعدم الإخبار، فهي مندفعةٌ بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة، من أن من الحمل ما هو أوليٌّ ذاتيٌّ يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان إعتباراً، كقولنا: «الإنسان إنسان»، ومنه ما هو شائعٌ صناعيٌّ يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوما، كقولنا «الإنسان ضاحك»، والمعدوم المطلق معدومٌ مطلقٌ بالحمل الأوليّ، ولا يخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجودٌ من الموجودات الذهنيّة بالحمل الشائع؛ ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تناقُضَ.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة عن عدة قضايا تُوهِم التناقضَ، كقولنا: «الجزئي جزئيٌّ» وهو بعينه كليٌّ يصدق على كثيرين، وقولنا: «شريك الباري ممتنعٌ» مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً، وقولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه»، واللاثابت في الذهن ثابتٌ فيه؛ لأنه معقول.

وجه الإندفاع: أن الجزئي جزئيٌّ بالحمل الأوليّ، كليٌّ بالشائع، وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأوليّ، وممكنٌ مخلوقٌ للباري بالشائع، واللاثابت في الذهن كذلك بالحمل الأوليّ، وثابتٌ فيه بالشائع.

شرح المطالب

الأحكام المتعلقة بالعدم هي أبحاث استطرادية في الفلسفة؛ لأن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، وهو ما يقابل العدم. وإنما تعرضوا لذكر أحكام العدم لأن جملة من أبحاث العدم يحتاج إليها في فهم الموجود[١].

معنى المعدوم المطلق

المراد من المعدوم المطلق هو العدم الذي لا تحقق له في أي وعاء من أوعية الوجود وأي مرتبة من مراتبه. فقد يكون الشيء معدوما في وعاء الخارج ولكنه موجود في وعاء الذهن، كما هو الحال في المفاهيم المنطقية. إلا أن المعدوم المطلق هو ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن. وما كان كذلك، لا يمكن أن يقع موضوعا في قضية بحيث يحمل عليه شيء ويخبر عنه بشيء. فما لا شيئية له لا إخبار عنه، وحيث إنّ المعدوم المطلق لا شيئية له فلا يقع مخبرا عنه.

---

(١) يبحث في الفلسفة عن أحكام الوجود، وحيث أن العدم له وجود في الذهن، ومفهوم العدم من المفاهيم الثانوية الفلسفية كان من المناسب التعرض له في أبحاث الفلسفة. ولا يخفى أن البحث في العدم مكمل للبحث في الوجود، إذ ان بعض أحكام الوجود قد تستفاد من أحكام العدم من قبيل ما تقدم من أن العدم واحد فنقيضه ـ وهو الوجود ـ واحد. وحتى العدم الخاص فإن بعض ما يثبت له ـ من قبيل التمايز ـ فهو ثابت أولا وبالذات للوجود. ومهما يكن فإن الفلسفة معنية بالبحث في الشبهات التي أثارها بعض المتكلمين في هذا المجال، كقولهم بأن المعدوم ثابت، وقولهم بشبهة المعدوم المطلق: الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا خبر عنه، وامتناع إعادة المعدوم، وبعض مباحث المعرفة، وغير ذلك من مباحث فلسفية ذات صلة من بعض الجهات بأبحاث العدم (ش).

شبهة عويصة

وقد عقد المصنف هذا الفصل لوجود شبهة فيه، وحاصلها أن القول أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بشيء هو بنفسه إخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه بشيء. وتوضيحه أن من أحكام وخصوصيات المعدوم المطلق أنه لا يخبر عنه بشيء، وهذا سلب. وقد (أخبر عنه) بأنه لا يخبر عنه، وهذا إيجاب. وعليه فقد جمعت هذه القضية بين السلب والإيجاب. وهل هذا إلا عين الجمع بين النقيضين؟! ولعل هذه الإشكالية هي أحد المناشيء التي دعت بعض قدماء الفلاسفة اليونانيين إلى الالتزام بنظرية التناقض، وأنه يمكن الجمع بين الوجود والعدم.

جواب الشبهة

للإجابة على الشبهة لا بد من بيان أقسام الحمل، وقد ذكر في المنطق أن الحمل ـ في بعض تقسيماته ـ ينقسم إلى قسمين: حمل ذاتي أولي وحمل شائع صناعي. وتقدم في بحث أصالة الوجود أن الحمل يقتضي تحقق أمرين:

الأمر الأول: وهو ضرورة وجود مغايرة ما بين الموضوع والمحمول، وإلا فحمل الشيء على نفسه لا يفيد شيئا جديدا. ومن جهة ثانية ضرورة وجود اتحاد ما بين الموضوع والمحمول، لعدم صحة حمل المباين على المباين كما هو واضح، فالقول بأن «الإنسان حجر» هو غلط.

الأمر الثاني: أنّ الموضوع والمحمول تارة يتحدان في المفهوم، وأخرى يتحدان في المصداق. والاتحاد المصداقي لا يستلزم الاتحاد المفهومي، بخلاف الاتحاد المفهومي فإنه يستلزم الاتحاد المصداقي.

ويسمى الاتحاد المفهومي بالحمل الأولي الذاتي، ويسمى أولي لأنه بديهي لا يحتاج في صحته إلى دليل. ويسمى ذاتي لأن محور الحمل فيه هو

الكليات الذاتية لا العرضية. فتحمل الماهية على أجزائها، والأجزاء على الماهية كما في المثال «الإنسان حيوان ناطق»، وحيث إنّ الموضوع هنا مجمل والمحمول مفصّل، فهذا المقدار من المغايرة بالإجمال والتفصيل كاف في صحة الحمل.

قد يقال: إنه في بعض القضايا التي هي من قبيل «الإنسان إنسان» لا يوجد بين الموضوع والمحمول مغايرة ما. فيلزم على هذا أن يكون الحمل لغوا. مع أنه كثير في الاستعمال.

الجواب: أن المغايرة موجودة حتى في أمثال هذه القضايا. وتوضيحه أن القاعدة البديهية القائلة بأن كل شيء ثابت لنفسه بالضرورة، تفيد بأن كل شيء إذا نسب إلى نفسه فلا يمكن أن يسلب عن نفسه. لأن ثبوت كل شيء لنفسه ضروري، وسلب كل شيء عن نفسه ممتنع.

نعم، إن من يقول باستحالة أن يكون الشيء نفسه، فلا بد أن يجيز اجتماع النقيضين. وفي المقابل، فإن من يقول باستحالة اجتماع النقيضين فلا بد أن يقول بثبوت الشيء لنفسه «الإنسان إنسان»، وهو مبنى الفلاسفة.

وبهذا يتبين أنه على مبنى الفلاسفة فإن «إنسان» الذي هو محمول، غير الإنسان الذي هو موضوع، ويترتب على ذلك أن القول بأن «الإنسان إنسان» يكون مفيدا حينئذ ـ في مقابل من ينكر ثبوت الشيء لنفسه ـ. فمع وجود المغايرة بينهما يكون حمل «إنسان» على الإنسان حملا صحيحا في نفسه.

ويتضح المطلب من خلال بيان المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: ذكر المناطقة أنه إذا كان محور الحمل في القضايا هو التعريف، فيكون الحمل من باب الحمل الأولي. وعلى هذا ففي كل تعريف يوجد حمل أولي ذاتي. كما في «الإنسان حيوان ناطق» حيث يتحد الموضوع والمحمول في المفهوم. وأما إذا كان محور الحمل هو الوجود وعدم الوجود،

بحيث يختلف مفهوم الموضوع فيه عن مفهوم المحمول، فيكون من باب الحمل الشائع الصناعي. كما في «الإنسان موجود» حيث لا يوجد هنا اتحاد مفهومي، بل اتحاد مصداقي. وكذلك مثل «زيد قائم»، فهنا أيضا يختلف الموضوع عن المحمول في المفهوم ولكن يتحدان مصداقا. وسمي الحمل بالشائع لأنه هو الشائع في المحاورات، وسمي بالصناعي لأنه هو المستعمل في العلوم لإثبات الوجود وعدم الوجود.

المقدمة الثانية: ذكر المناطقة أيضا أنه لكي يتحقق التناقض لا بد من تحقق الوحدات الثمانية مثل: القوة، الفعل، الزمان، المكان، الشرط ونحوها. وقد أضاف صدر المتألهين على هذه الوحدات الثمانية وحدة تاسعة وهي وحدة الحمل، فإذا كان الحمل في الإيجاب حملا أوليا، وكان الحمل في السالبة حملا شائعا، فلا يتحقق التناقض، وكذا العكس. وعليه ففي مثل: «الجزئي جزئي»، و«الجزئي ليس بجزئي» (أي كلي)، لا يتحقق التناقض في القضيتين إلا مع مراعاة وحدة الحمل فيهما، وإلا إن اختلف الحمل فلا يتحقق التناقض.

المقدمة الثالثة: أن الحمل الأولي والحمل الشائع تارة يكونان وصفين للموضوع في القضية، فيقال: «الإنسان بالحمل الأولي حيوان ناطق»، والحمل الأولي وصف للموضوع هنا. و«زيد بالحمل الشائع كاتب» والحمل الشائع وصف للموضوع هنا.

وأخرى يكونان وصفين للقضية المركبة من الموضوع والمحمول، فيقال: «زيد كاتب بالحمل الشائع» والحمل الشائع وصف للقضية هنا. ويقال: «الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي» والحمل الأولي أيضا وصف للقضية هنا.

ومحل الكلام في هذا البحث هو ما كان الحمل الشائع والأولي فيه

وصفين للموضوع وليس للقضية. ويبقى سؤال: ما هو المراد من كون الحمل الأولي والشائع قيدا للموضوع؟

الجواب: تارة يلحظ المفهوم بما هو مفهوم حاك عن معنى معين، وأخرى يلحظ المفهوم بما هو حاك عن المصداق الخارجي، أي الوجود. فإذا لوحظ المفهوم بما هو مفهوم له معنى في الذهن فيكون الحمل الأولي هنا قيدا للموضوع، كما في: «الإنسان كلي» فالإنسان بالحمل الأولي وبلحاظ مفهومه فحسب يتصف بأنه كلي، من دون لحاظ المصداق والوجود الخارجي. وإذا لوحظ المفهوم بما هو حاك عن المصداق الخارجي، أي الوجود، فيكون الحمل الشائع هنا قيدا للموضوع، كما في «الإنسان جزئي» فالإنسان بالحمل الشائع وبلحاظ مصداقه الخارجي يتصف بأنه جزئي. وعليه فالإنسان بالحمل الأولي كلي، وهو بالحمل الشائع جزئي. ولا تناقض هنا لأن المراد من الإنسان في القضية الأولى هو المفهوم الحاكي عن معنى. والمراد بالإنسان في القضية الثانية المصداق. فيتضح أن الإنسان في القضية الأولى مغاير للإنسان في القضية الثانية، ومع هذه المغايرة في الحمل لا يقع التناقض، لما عرفت من أنه يشترط في وقوعه الوحدة في الحمل وهنا لا يوجد وحدة في الحمل.

إذا اتضحت هذه المقدمات تكون النتيجة أيضا واضحة، وهي كما يلي:

إن القضية: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، تناقض القضية: «المعدوم المطلق يخبر عنه» ولكن ذلك فيما إذا كان الحمل فيهما واحدا. وفي محل الكلام لا يكون الحمل واحدا:

فإن موضوع القضية أي (المعدوم المطلق) له معنى، وهو أنه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج. ومن جهة ثانية فالمعدوم المطلق بهذا المعنى ثابت لنفسه، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكما أن الإنسان إنسان، فالمعدوم المطلق معدوم مطلق. أي «ذاك الذي لا وجود له في الخارج ولا

في الذهن، لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن». وهذا هو تماما مفاد القضية القائلة «المعدوم المطلق لا خبر عنه». فيتضح أن المعدوم المطلق الذي لا يخبر عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، بحيث يكون الحمل الأولي قيدا للموضوع لا للقضية.

ولا يلزم من كونه لا يخبر عنه، ومن الإخبار عنه بأنه لا يخبر عنه، التناقض. لأن هذا الإخبار هو للمعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ هو الذي يخبر عنه. أما بالحمل الأولي فلا يخبر عنه. فالمعدوم المطلق بالحمل الأولي معدوم مطلق، فلا يخبر عنه مطلقا حتى بعدم الإخبار. ولكن المعدوم المطلق ـ باعتبار أنه مفهوم موجود في عالم الذهن ـ ليس بمعدوم مطلقا، وبهذا الاعتبار يمكن أن يخبر عنه. وعليه فالمراد بالعدم في عنوان البحث هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، وهو ما لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن، فهذا لا يخبر عنه حتى بعدم الإخبار. أما المعدوم المطلق بالحمل الشائع فهو مفهوم موجود في عالم الذهن مثل سائر المفاهيم الأخرى. والعدم عدم بالحمل الأولي، والعدم ليس بعدم بالحمل الشائع بل هو مفهوم من مفهومات عالم النفس. ومع اختلاف الحمل فيهما لا يلزم منهما التناقض.

وبهذا التقريب تدفع الشبهة عن عدة قضايا، من قبيل «الجزئي جزئي» بالحمل الأولي. و«الجزئي ليس بجزئي» بالحمل الشائع.

فإن «الجزئي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين»، وهذا الحمل حمل أولي. ولو استبدلنا المحمول (هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين) بالمحمول (جزئي)، تصبح القضية «الجزئي جزئي». وبما أن ثبوت كل شيء لنفسه ضروري، فالجزئية تكون ثابتة للجزئي.

والجزئي كمفهوم هو موجود من موجودات عالم النفس، وهو بهذا الاعتبار مفهوم من المفاهيم. وحيث إنّ المفاهيم تنقسم إلى مفاهيم كلية

ومفاهيم جزئية، فإن مفهوم الجزئي يندرج في المفاهيم الكلية لا الجزئية، لأن مفهوم الجزئي يصدق على كثيرين، فيقال: زيد جزئي، بغداد جزئي، أرسطو جزئي..

و«الإنسان إنسان» بالحمل الأولي، لأن كل شيء ثابت لنفسه بالضرورة. و«الإنسان ليس إنساناً» بالحمل الشائع، فإن مصاديق الإنسان كزيد وبكر.. تكون مصداقا للإنسان، أما نفس مفهوم الإنسان فلا يكون مصداقا للإنسان.

نعم، بعض المفاهيم لا تختلف باختلاف الحمل الشائع والحمل الأولي، وذلك مثل مفهوم الكلي، فإن «الكلي كلي» بالحمل الأولي، و«الكلي كلي» أيضا بالحمل الشائع، فإن مفهوم الكلي يدخل تحت مفهوم الكلية.

وأما القول أنّ «شريك الباري ممتنع»، و«شريك الباري ليس بممتنع» فإن شريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي، لأن ثبوت كل شيء لنفسه بالضرورة. وشريك الباري بمعنى أن يكون هناك إله ثان في مقابل الواجب سبحانه وتعالى ممتنع بل محال. ولكنه باعتبار أنه موجود من موجودات عالم النفس ممكن. وعليه، فإذا لوحظ تعريفه فهو بالحمل الأولي ممتنع. وإذا لوحظ مصداقه ووجوده فهو ممكن لأنه موجود من موجودات عالم النفس.

وكذا القول بأن «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه». واللاثابت في الذهن هو الغير الموجود فيه. وذلك من قبيل الوجود الخارجي فهو غير موجود في الذهن. فالشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن.

ومع انه يمكن تصور اللاثابت في الذهن ـ وإلا لما أمكن التقسيم إلى الثابت وإلى اللاثابت ـ فعلى هذا يكون اللاثابت ثابتا، وهذا تناقض. والجواب أنه مع اختلافهما بالحمل الأولي والحمل الشائع لا يلزم التناقض. فيكون «اللاثابت لاثابت» بالحمل الأولي. و«اللاثابت ثابت» بالحمل الشائع لأنه موجود من موجودات عالم النفس.

الفصل الثاني عشر من المرحلة الأولى

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة»، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز.

وقد عد الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضرورياً، وهو من الفطريات؛ لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتّصف بالإعادة. والقائلون بنظرية المسألة احتجّوا عليه بوجوه:

(منها): أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمانٍ آخر بعينه، لزم تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال؛ لأنه حينئذٍ يكون موجوداً بعينه في زمانَين بينهما عدمٌ متخلّلٌ.

حجّةٌ أخرى: لو جازَتْ إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً، وهو محال:

أما الملازمة؛ فلأنَّ حكمَ الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحدٌ، ومثلُ الشيء ابتداءً ومعادُهُ ثانياً لا فرق بينهما بوجه؛ لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه.

وأما استحالة اللازم؛ فلاستلزام اجتماع المثلَين في الوجود عدمَ التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

حجّةٌ أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال؛ لاستلزامه الانقلاب أو الخلف.

بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً، وفي جميع الخصوصيات المشخّصة حتّى الزمان، فيعود المُعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجّةٌ أخرى: لو جازَتْ الإعادة، لم يكن عَدَدُ العود بالغاً حداً معيّناً يقف عليه؛ إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرقٌ بين المُعاد والمبتدأ، وتعيُّنُ العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص[١].

احتجَّ المجوّزون بأنه: لو امتنعَتْ إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته، وإما للازم ماهيته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء، وهو ظاهر، وإما لعارضٍ مفارقٍ، فيزول الإمتناع بزواله.

وَرُدّ: بأن الإمتناع لأمرٍ لازمٍ لكن لوجوده وهويته، لا لماهيته، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة. وعمدةُ ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمُهم أن المعاد ـ وهو ممّا نطقَتْ به الشرائع الحقة ـ من قبيل إعادة المعدوم.

ويردُّه: أن الموت نوعُ استكمالٍ، لا انعدام وزوال[٢].

---

(١) ولا مرجح لبعض تلك الأعداد فالحاصل حينئذ أن التعين أي التشخص مما لا بد منه في الوجود لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد مع أنه لا مرجح لتعين عدد خاص منها (ط).

(٢) فإن قيل: هذا انما يتم لو كان الموت استكمالا للروح والبدن جميعا وهو غير مسلم وأما لو كان استكمالا للروح فقط فالاشكال على حاله، لأن إعادة البدن حينئذ من اعادة المعدوم.

قيل: شخصية الانسان بنفسه دون بدنه المتغير دائما، فالإنسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الانسان الذي كان في الدنيا سواء كان الموت استكمالا للروح فقط وكان البدن العائد معها بايجاد جديد او كان الموت استكمالا للروح والبدن وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل فالانسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه (ط).

شرح المطالب

هذه المسألة من موارد النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين من العامة. حيث ذهب متكلمو العامة إلى جواز إعادة المعدوم بعينه بينما قال الفلاسفة باستحالة ذلك. ولا بد أولا من بيان المبادئ التصورية لهذه المسألة، وتحرير محل النزاع.

معنى الإعادة

لو عدم شيء، وتم التعويض عنه بمثله بحيث لا يختلف المثل عن المعدوم في شيء، فيقال بحسب العرف أنه أعيد ذلك الشيء، مع أنه بحسب الواقع لم يعد ذلك الشيء بعينه، وإنما أعيد مثيله وشبيهه. والعرف يعتبر أن التعويض بالمثل إعادة.

وذلك من قبيل أن الله تعالى أعاد عزيرا إلى الحياة بعدما أماته مائة عام. فالعرف يحكم بأن الله تعالى أعاد عزيرا نفسه لا أنه أعاد مثله. والقائلون باستحالة إعادة المعدوم لا يقصدون بذلك إعادة ما يشمل المثيل والشبيه العرفي، وإنما يعنون بذلك إعادة عين الشيء بكل خصوصياته بما فيها الزمان والمكان.. والله تعالى عندما أمات عزيراً مائة عام بعدما عاش خمسين سنة، ثم بعثه من جديد وأحياه خمسين سنة أخرى، فلا يقال أن الخمسين سنة الأخيرة هي عين الخمسين سنة الأولى، بل هي غيرها قطعا، ولهذا فإن عزيراً يكون قد عاش حقيقة مائة سنة. ولو كانت الخمسين الأخيرة هي نفس الأولى بعينها وخصوصياتها، لكان عزير قد عاش خمسين سنة فحسب.

فالمقصود باستحالة إعادة المعدوم بعينه هو أنه إذا وجد شيء في ضمن زمان خاص. فلا يمكن ـ بعد إعدامه ـ إعادة نفس ذلك الشيء بجميع خصوصياته وفي نفس زمانه الخاص به، بل يمكن إيجاد مثل ذلك الشيء وما يشبهه في بعض الخصوصيات مع اختلاف بعضها الآخر، كالإختلاف في الزمان.

وبعبارة أوضح، فإن الإنسان في كل دقيقة يعيشها، فإن الدقيقة اللاحقة تكون مغايرة للدقيقة السابقة. وإلا لو كانت اللاحقة عين السابقة لما كانت دقيقة لاحقة بل كانت هي عين السابقة. وبالتالي فإن وجود الإنسان في الدقيقة اللاحقة ليس عين وجوده في الدقيقة السابقة بل هو غيره. نعم أحد الوجودين شبيه بالآخر ومثلٌ له في جميع الخصوصيات ما عدا الزمان بحسب الفرض. فالقائل باستحالة إعادة المعدوم بعينه، لا يقصد بها استحالة إعادة مثل المعدوم، وهو المعنى العرفي، بل يقصد بها استحالة إعادة عين المعدوم، وهو المعنى الفلسفي. فيكون المراد بالاستحالة في العنوان هو أن يوجد عين الموجود الأول، بلا أي فارق حتى في الخصوصيات الزمانية.

ومن جهة ثانية، لا محذور في تكرر الماهية بعينها. فلا محذور في القول أنّ الإنسانية التي كانت في عزير قبل الإماتة هي عين الإنسانية التي هي في عزير بعد الإماتة. فإعادة المعدوم بعينه في الماهية معقول. ومحلّ النزاع هنا هو في إعادة المعدوم بعينه في الوجود لا في الماهية. فالموجود الذي وجد يوم السبت، وعدم يوم الأحد، ووجد يوم الإثنين، هذا الموجود الذي وجد يوم الإثنين، هل هو عين ذلك الموجود في يوم السبت بجميع خصوصياته حتى خصوصية الزمان؟ أم هو مثل ذلك الموجود في يوم السبت؟

ذهب بعض المتكلمين إلى القول بأنه عينه بلا فارق. بينما ذهب الفلاسفة إلى استحالة أن يكون عينه، بل هو مثله.

أدلة امتناع إعادة المعدوم بعينه

ذهب الشيخ الرئيس والفلاسفة عموما إلى القول أنّ مسألة استحالة إعادة المعدوم بعينه هي مسألة ضرورية بعد تصوّر المسألة تصورا صحيحا: فالعدم ليس بشيء حتى يعاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لإعادة المعدوم.

وثمة من قال بأن المسألة نظرية تحتاج إلى برهان، وقد ذكر المصنف عدة براهين لإثبات المسألة، وهي:

الدليل الأول: إذا جاز إعادة المعدوم بعينه فيلزم على هذا أن يكون هناك وجود واحد قد تخلّله العدم. وهذا لا يعقل؛ لأن العدم قد يتخلل بين موجودين، وليس وجود واحد.

هذا مضافا إلى لزوم أن يكون الوجود الواحد كثيرا، والوجود الكثير واحدا؛ إذ المفروض أنه وجود واحد تخلله العدم، فما فرض واحدا هو كثير، وما فرض كثيرا هو واحد. ومن الواضح استحالة أن يكون الكثير واحدا. ومن هنا عمد المصنف في كتابه نهاية الحكمة إلى استبدال عنوان المسألة بعنوان آخر، وهو «في أنه لا تكرر في الوجود». أي أن الوجود الواحد لا يمكن أن يتكرر. وبناء على الجواز في المسألة يلزم أن يكون الوجود الواحد متكررا.

الدليل الثاني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه من كل جهة بما فيها جهة الزمان، لجاز لازمه، وهو إيجاد ما يماثل الموجود من كل جهة. واللازم باطل، فالمقدّم مثله.

وجه الملازمة: لو جاز للمعدوم أن يوجد في الزمان الثاني بعينه لجاز أن يوجد ما يماثل الموجود الأول في زمانه الأول من كل جهة، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فهذا المعاد الثاني مثل الأول من كل جهة، بل هو عينه، والمفروض أن إعادة المعدوم بعينه جائزة. فيمكن إيجاد الموجود المعدوم في الزمان الثاني بعينه. وإذا أمكن إيجاد الموجود المعدوم

في الزمان الثاني بعينه، أمكن أن يوجد واحد بعينه في عرضه أيضا. لأنه لا فرق بين أن يكون في عرضه وبين أن يكون في طوله، فإن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. وفي المقام، إذا جاز إيجاد العين طولا، فيجوز إيجاد العين عرضا بلا الفرق.

وجه بطلان اللازم: هو أن اجتماع المثلين محال، وذلك لأنهما بحسب الفرض مثلان من كل جهة، وأحدهما عين الآخر فيقتضي عدم التميّز. وكونهما إثنين يقتضي التميّز. والجمعْ بين التميّز وعدم التميّز جمع للنقيضين وهو محال. وإذا ثبت بطلان التالي فالمقدّم مثله، فلا يجوز إعادة المعدوم بعينه.

الدليل الثالث: لو جاز إعادة المعدوم بعينه للزم من ذلك الخلف أو الانقلاب، وتوضيحه أن المعاد تارة يفرض عين المبتدأ من كل جهة وخصوصية بما فيها خصوصية الزمان، وأخرى يفرض المبتدأ عين المعاد كذلك: فإذا كان المعاد عين المبتدأ وليس غيره، فما فرض معادا ليس بمعاد. وهذا خلف فرضه معادا. وإذا كان المبتدأ عين المعاد يلزم الانقلاب؛ لأن ما فرض مبتدأ هو المعاد، وليس غيره، فينقلب عن كونه مبتدأ إلى كونه معاد. وكلاهما محال.

الدليل الرابع: لو أمكن أن يعاد الشيء ثانيا لأمكن أن يعاد ثالثا، ولو أمكنت الإعادة الثالثة لأمكنت الإعادة الرابعة، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. وتوضيحه أنه كلما كان العود ممكنا، فلن يقف حدّ العود في عدد معين. فيلزم بناء على الجواز، أن يكون للمعدوم عودات غير متناهية، إذ الوقوف على عدد معين يستدعي الفرق والتميّز بين الإعادات، والإعادة الرابعة مثلا إذا كانت مستحيلة فلتكن الإعادة مستحيلة. وحيث إنّه لا تفاوت بين الإعادات ولا فرق فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

وقد أثبت في محله أن تعيّن العدد هو من مشخّصات الموجود المادي، لأن الموجود إما واحد وإما كثير. والكثير لا بد أن يكون مشخّصا، وإلا لو لم يتشخص عدده فهذا ينافي وجوده المادي. وبناء على جواز إعادة المعدوم بعينه، ووجوب أن تتحقق العودات جميعا، لا يمكن أن يكون للموجود المادي مشخّص من حيث العدد. إذ القائل بجواز إعادة المعدوم بعينه لا يقول أنّه ممكن فقط، بل يقول أنّه واجب وقوعا، فمراده من الجواز هو الجواز بالإمكان العام أي بالضرورة والوجوب. وإذا بطل التسلسل فيثبت امتناع اعادة المعدوم بعينه.

دليل القول بالجواز

وما دعا هؤلاء المتكلمين إلى القول بالجواز هو أنهم تصوروا أن المعاد في الآخرة هو من قبيل إعادة المعدوم بعينه، وحيث إنّ الحكماء يقولون باستحالة إعادة المعدوم بعينه، توهم هؤلاء المتكلمين أن ذلك يلزم منه إنكار الآخرة. وحيث إنّ القيامة والمعاد من أصول الدين الإسلامي بل كل الأديان السماوية. قالوا بوجوب إعادة المعدوم بعينه. ويتضح بما تقدم من جواب على الشبهة أن المعاد ليس هو إعادة للمعدوم بعينه، كما أن الموت نوع استكمال، لا انعدام وزوال. وبذلك تنتفي أصل الشبهة. وإذا انتفت أصل الشبهة فلا يعود للمبنى المذكور أي مبرر. ولكن مع ذلك فقد أقاموا البرهان التالي على جواز إعادة المعدوم بعينه، وهو أن إعادة المعدوم بعينه محال لاحتمالات ثلاثة:

١ ـ إما لأن سبب الاستحالة هو نفس الماهية.

٢ ـ وإما لأن السبب لازم غير مفارق للماهية.

٣ ـ وإما لأن السبب هو غير لازم مفارق للماهية.

فإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو ذات الماهية لما وجدت أولا، والمفروض أنها وجدت أولا. فالاستحالة لم تنشأ من عين الماهية وإلا لما وجدت أولا حتى تصل النوبة إلى الإعادة. ومثال الاستحالة الذاتية «شريك الباري» الذي هو ممتنع ذاتا، وامتناعه الذاتي يستلزم انتفاءه من الأصل، فلا تصل النوبة إلى البحث في إمكان إعادته ثانية أو عدم إمكانه.

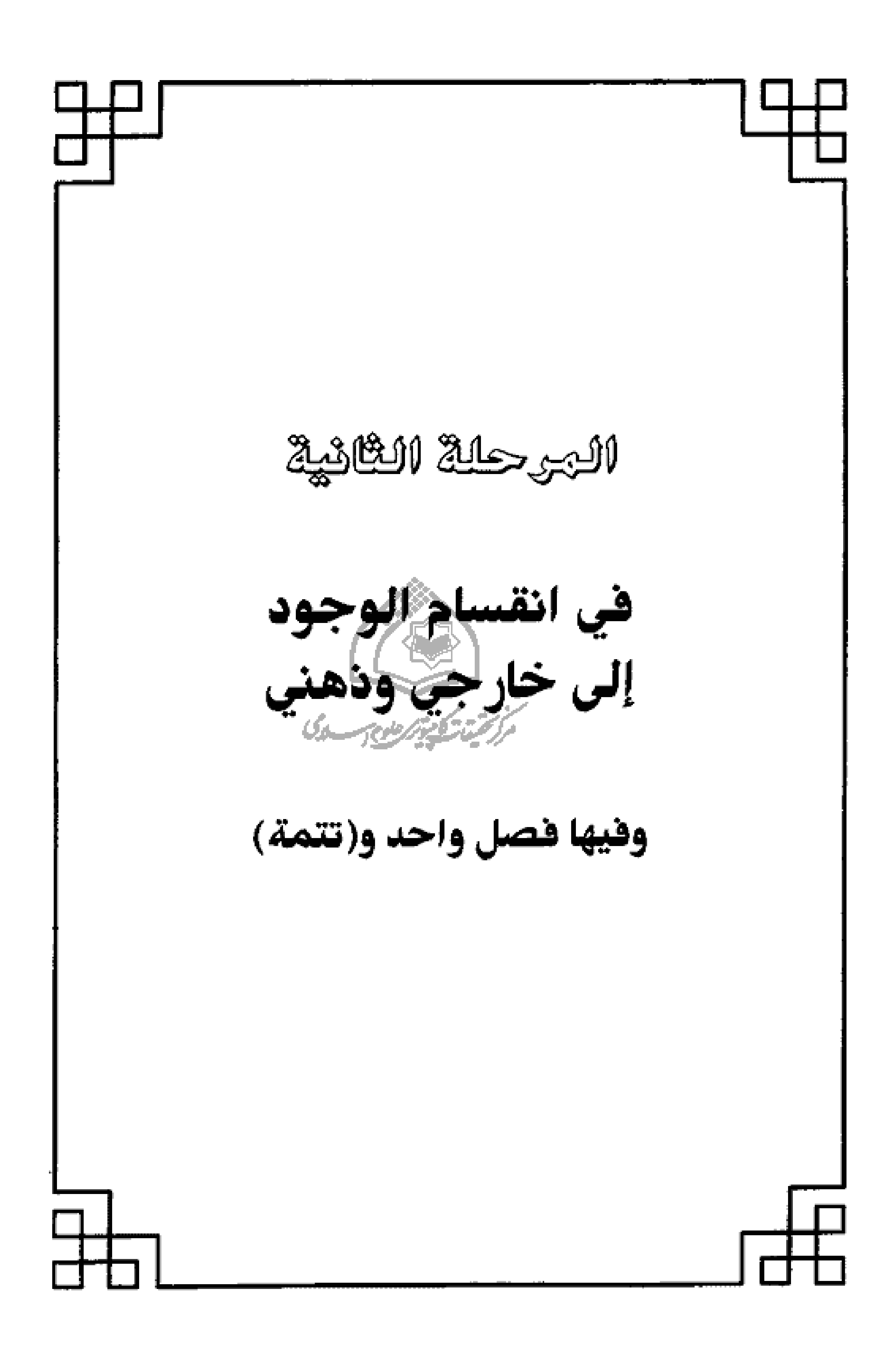
وإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو أمر لازم غير مفارق للماهية، فيرد نفس الجواب السابق، لأن مآل هذا الوجه إلى الوجه السابق. إذ الفرض أن السبب هو أمر غير مفارق للماهية، فكان ينبغي أن لا يوجد أولا. والمفروض أنه وجد أولا. وهذا ما يسمى بالمحال الوقوعي، أي ما يلزم من وقوعه محال. أما نفس ذاته فلا يلزم منه محال.

وإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو أمر مفارق غير لازم للماهية، فهذا الأمر المفارق إن كان موجوداً فيستحيل الإعادة، وإن كان غير موجود فلا يستحيل الإعادة. فتكون إعادة المعدوم بعينه ممكنة.

وعليه، فإن إعادة المعدوم بعينه ممتنع، ولكن ليس بسبب ماهيته ولا بسبب لازم ذاتي للماهية، بل بسبب لازم غير ذاتي مفارق للماهية. وإذا كانت الإعادة مستحيلة لسبب مفارق. فإذا وجد السبب يمتنع الإعادة، وإن لم يوجد السبب تكون الإعادة جائزة حينئذ.

أورد المصنف على هذا الاستدلال بأن الحصر المذكور في الدليل ليس بحاصر، فليس سبب الإمتناع هو عين الماهية، كما ليس هو جزء غير مفارق للماهية، كما ليس هو جزء مفارق للماهية، بل سبب الإمتناع هو وجود الماهية، والحاصل أنه يوجد سبب آخر للإمتناع. وهو الوجود، لم يذكر في الدليل.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد و(تتمة)



الفصل الأول من المرحلة الثانية

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أنّ للماهيات وراء الوجود الخارجي ـ وهو الوجود الذي تترتّب عليها فيه الآثار[١] المطلوبة منها ـ وجوداً آخر لا تترتّب عليها فيه الآثار، ويسمى وجوداً ذهنياً، فالإنسان الموجود في الخارج قائمٌ لا في موضوع بما أنه جوهر، ويصحّ ان يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نباتٌ وحيوانٌ وإنسانٌ ذو نفس نباتيةٍ وحيوانيةٍ وناطقةٍ، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصّها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسانٌ ذاتاً واجدٌ لحدّه، غير أنه لا يترتّب عليه شيءٌ من تلك الآثار الخارجية.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا، المسمى بالموجود الذهني، شَبَحُ الماهية لا نفسها. والمراد به عَرَضٌ وكيفٌ قائم بالنفس، يباين المعلومَ الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي. وهذا في الحقيقة سفسطة[٢] ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله.

---

(١) المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء سواء كان كمالا أولا تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الانسان أو كمالا ثانيا مترتبا على الشيء بعد تمام ذاته كالتعجب والضحك للانسان (ط).

(٢) لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلق وهو السفسطة(ط).

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا، وأن عِلْمَ النفس بشيءٍ إضافةٌ خاصّةٌ منها إليه. ويردّه: العلم بالمعدوم؛ إذ لا معنى محصّلاً للإضافة إلى المعدوم.

واحتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الأوّل: أنّا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا: «بحر من زيبق كذا»، وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدّين»[1] إلى غير ذلك، والإيجاب إثباتٌ، وإثباتُ شيءٍ لشيء فرعُ ثبوت المُثْبَت له، فلهذه الموضوعات المعدومة وجودٌ؛ وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسمّيه: الذهن.

الثاني: أنّا نتصوّر أموراً تتّصف بالكلّية والعموم، كالإنسان الكلّي، والحيوان الكلّي، والتصوّر إشارةٌ عقليةٌ لا تتحقّق إلاّ بمشار إليه موجودٍ، وإذ لا وجودَ للكلّي بما هو كلّي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسمّيه: الذهن.

الثالث: أنّا نتصوّر الصِرْفَ من كلّ حقيقةٍ، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخَلْط والانضمام، كالبياض المتصوَّر بحذف جميع الشوائب الأجنبية. وصِرْفُ الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، فهو واحدٌ وحدةً جامعةً لكلّ ما هو من سنخه، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسمّيه: الذهن.

---

(١) فإن قيل: ان أدلة الوجود الذهني مصبها اثبات الوجود الذهني للماهيات والممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات وانما يختلق العقل مفهوما لأمر باطل الذات كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما.
قلنا: ان لهذا الذي يختلق العقل ثبوتا ما لمكان الحمل واذ ليس في الخارج ففي موطن آخر نسميه الذهن (ط).

شرح المطالب

الوجود الذهني[١]

يعتبر البحث في الوجود الذهني[٢] من مهمات مباحث الفلسفة الإسلامية[٣]. فما لم يكن ثمة وجود ذهني فلن يكون هناك فلسفة أصلا، كما أن إثبات الواقع الخارجي إنما يكون بتوسط الوجود الذهني. وقد اتّضح مما تقدم أن هناك فرقا بين الوجود والماهية بالمعنى الأخص، وأن الإنسان يدرك بفطرته أن بإمكانه التوصل إلى الواقع الخارجي، فيعلم به علما مطابقا في الجملة.

---

(١) بحث المصنف عن الوجود الذهني في كتابيه «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»، ومع أن الكتاب الأول يمهّد للكتاب الثاني، إلا أن بعض المواضيع المبحوثة فيه تعتبر أشد عمقا وتعقيدا مما ذكر في كتاب «النهاية»، ومن جملة هذه المواضع بحث الوجود الذهني. ولهذا لا بد من التدقيق في بحث «البداية» نظرا لأهميته وتعقيده من جهة، ولأن بعض ما ذكر في «النهاية» لم يذكر بالتفصيل المتّبع في «البداية» (ش).

(٢) إن المسائل التي بحثت في المرحلة الأولى يتساوى المحمول فيها مع الموضوع في دائرة الصدق سعة وشمولا، ففي مسألة أصالة الوجود يتساوى الوجود مع الأصالة، وكذلك في مسألة أن الوجود واحد مشكّك. أما المرحلة الثانية فيلاحظ أن محمولات مسائلها ذات شقين، وهي بكلا شقيها مساوية للموضوع. فالقضية المبحوث عنها هنا «الوجود إما خارجي وإما ذهني» تسمى قضية مردّدة المحمول، أي أن المحمول فيها له شقان، وهو بمجموع شقيه يتساوى مع الموضوع في دائرة الصدق (ش).

(٣) البحث في الوجود الذهني هو من إنجازات الفلسفة الإسلامية، ويبدو أن هذا العنوان قد ظهر للمرة الأولى كمسألة مستقلة في كتاب المباحث المشرقية، وذكر بعد ذلك في كتاب كشف المراد للخواجة نصير الدين الطوسي. بينما لا يوجد لهذا العنوان أي ذكر في مؤلفات المتقدمين كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وشيخ الإشراق، ويرى الشهيد مطهري في الكتاب المطبوع تحت عنوان (محاضرات في الفلسفة الإسلامية) ص ١٦٥ أنه لم يوجد بحث باسم الوجود الذهني حتى القرن الخامس والسادس الهجري حيث عنونت هذه المسألة رسميا في كتب الفلسفة والكلام منذ ذلك التاريخ المذكور. نعم يمكن الإدعاء بوجود جذور بحث الوجود الذهني في كلمات القدماء وإن بألفاظ مختلفة.

والمقصود بعلم النفس بالواقع الخارجي هو أنها تدرك «ماهية» الواقع الخارجي، وليس «وجود» الواقع الخارجي؛ فإن النفس ترتبط بالواقع الخارجي عن طريق الماهيات وليس عن طريق الوجود، وذلك لمكان أنس الذهن بالماهيات.

وحيث إنّ النفس ترتبط بالوجود الخارجي عن طريق الماهية، فيكون للماهية وجود ذهني مضافا إلى وجودها الخارجي. ويختلف الوجود الخارجي عن الوجود الذهني باختلاف الآثار، واختلاف الآثار تابع لاختلاف نحو الوجود، فالوجود الخارجي لماهية النار يترتب عليه الإحراق والحرارة، بينما الوجود الذهني لماهية النار لا يترتب عليه هذا الأثر. وأثر الوجود الذهني للماهية هو أنه يطرد الجهل من أفق النفس[1].

فالوجود الذهني لا تترتب عليه آثار الوجود الخارجي، ولكن تترتب عليه آثار الذهن. ومن هنا فإن الإنسان بوجوده الخارجي له ماهية. وماهيته هي أنه جوهر (قائم في موضوع)، جسم (له أبعاد ثلاثة)، نام، حساس، متحرك بالإرادة، ناطق. ولكن الإنسان بوجوده الذهني ليس قائما في موضوع، وليس له أبعاد ثلاثة. ومع ذلك فإن الماهية في الذهن عين الماهية في الخارج، وينطبق عليهما نفس التعريف. وعليه، ففي الوجود الخارجي تكون الماهية منشأ لترتب الآثار، وفي الذهن لا تكون منشأ لترتب تلك الآثار، ومع ذلك فالماهية هي هي ذهنا وخارجا، والإنسان في الذهن هو عين الإنسان في الخارج من حيث الماهية. وبعبارة أوضح فإن الماهيتين بالحمل الأولي متحدتان، وهما بالحمل الشائع مختلفتان؛ فإن وجود الماهية الخارجية مغاير لوجود الماهية الذهنية في الآثار المترتبة على كل منهما.

(١) حين تتصور النفس واقعة مؤلمة كواقعة كربلاء مثلا، فإنها تتأثر بذلك. ومنشأ هذا التأثر في الحقيقة هو الصورة الذهنية لهذه الواقعة، لا الوجود الخارجي لها، وهذا أيضا من آثار وجود الصور الذهنية (ش).

ومن ناحية ثانية لا ريب في أن كل فرد من أفراد الإنسان يعلم بنفسه، وأنه موجود متحقق وليس بوهم وخيال. فالإنسان قد يشكّ في كل شيء، لكن لا يمكنه الشك في نفسه ووجوده. وإنما الكلام في أنه: هل يعلم أيضا بالأمور الخارجة عن ذاته أم لا؟ وهل هذه الصور المتحققة في الذهن كصورة الإنسان، والشجر، وغيرها من ماهيات، تحكي الواقع الخارجي أم لا؟ وهل أن الصور المتحققة في الذهن مطابقة للواقع الخارجي أم غير مطابقة؟

والجواب لا يخرج عن أحد احتمالين: إما أن تكون الماهيات المتحققة في الذهن حاكية عن الماهيات المتحققة في الخارج، أو أنها ليست حاكية عنها، ولا ثالث لهما في البين.

فإن كانت حاكية عنها ثبت المطلوب، وهو أن الماهية في الخارج عين الماهية في الذهن، وإن اختلفا وجودا. وإن لم تكن الماهيات المتحققة في الذهن حاكية عن الماهيات المتحققة في الخارج وكاشفة عنها، فيلزم على هذا أن تكون المعارف والصور الذهنية الحاصلة في النفس جهلا مركبا، لفرض المغايرة بينهما[١]. بل يلزم على هذا السفسطة وانسداد باب العلم بالخارج من أصله.

وإلى هنا يتضح أن القول بالوجود الذهني يتوقف على إثبات الركنين التاليين:

الأول: إثبات الوجود الذهني في مقابل الوجود الخارجي.

---

(١) لقائل أن يقول: لا نسلّم بوجود الواقع الخارجي حتى تصل النوبة إلى البحث في مطابقة الصور الذهنية له وعدم مطابقتها له. والجواب مفصلا يأتي في مبحث العلم، وإجماله أن البرهان قائم على أن الصور الموجودة في الذهن ليست مخلوقة للنفس. ولو كانت من خلق النفس لما كانت النفس تخلق الصور التي تؤلمها وتؤذيها. وحيث أن هذه الصور لم تكن موجودة ثم وجدت، فتحتاج إلى علة؛ فإذا لم تكن النفس هي العلة الخالقة لتلك الصور التي في الذهن، فيكون علتها حينئذ هو الخارج (ش).

الثاني: إثبات أن الوجود الذهني عين الوجود الخارجي بحسب الماهية، وإن لم يترتب على الماهية في الذهن الآثار المترتبة عليها في الخارج بحسب الوجود.

إنكار الوجود الذهني

وفي مقابل القول بالوجود الذهني توجد نظريتان:

الأولى: إنكار الوجود الذهني من أصل.

الثانية: إنكار مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي بحسب الماهية.

ومنشأ إنكار الوجود الذهني، أو إنكار المطابقة بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، هو لزوم إشكالات عويصة على القول بالوجود الذهني، وحيث إنَّ البعض لم يقف على الجواب الشافي لهذه الإشكالات، فقد أنكر الوجود الذهني من الأساس، أو أنكر المطابقة بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج. وعليه، فالذين أنكروا المطابقة هم على قسمين: القسم الأول أنكر الوجود الذهني من الأصل فضلا عن المطابقة. والقسم الثاني اعترف بالوجود الذهني واكتفى بإنكار المطابقة.

نظرية الشبح

والأساس الذي استند إليه أتباع القسم الثاني هو أن الموجود في الذهن هو شبح ماهية الشيء لا أنه عين ماهية الشيء. وقد مثّل المصنف لنظرية الشبح بصورة الفرس المنقوشة على الجدار والحاكية للفرس الخارجي في بعض خصوصياته. فكما أن الصور التي تنتقش على الجدار هي أشباح الموجودات الخارجية، فإن الصور الموجودة في الذهن هي أشباح الموجودات الخارجية.

وهذه الصورة المنقوشة على الجدار والتي هي شبح الوجود الخارجي،

لا تعكس حقيقة الوجود الخارجي من حيث كونه جوهرا أو عرضا، ومن حيث إنّ له امتداد في الأبعاد الثلاثة، ومن حيث إنه حساس متحرك، ومن حيث كونه ناطقا له قوة على التفكير والنطق.. نعم، غاية ما يثبت من خلال صورة الشيء وشبحه هو أن هناك موجودا ما[١].

وعليه، فهذه الصور الموجودة في الذهن هي أشباح للموجودات الخارجية، وهي لا تحكي عن حقائقها. وفي النتيجة فإنه يحتمل مخالفة جميع الصور التي في الذهن للواقع الخارجي، ومع وجود احتمال المخالفة ينسد باب العلم بالخارج، وعلى هذا فمآل نظرية الشبح إلى السفسطة.

نظرية الإضافة

وبالنسبة إلى أصحاب الإتجاه الأول، فقد ذهب الفخر الرازي المعروف بإمام المشككين إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا، وذلك بسبب الإشكالات الواردة عليه والتي لا يمكن التخلص منها إلا بالتخلص من الوجود الذهني نفسه.

والفخر الرازي إذ ينكر الوجود الذهني فإنه يعرّف العلم بأنه إضافة من النفس إلى الخارج[٢]. كالحجر إذا وضع إلى جنب الحجر فإنه يحصل من ذلك إضافة ونسبة بينهما هي نسبة المحاذاة ونسبة التيامن والتياسر.. وهذه النسب ليس لها وجود وراء وجود الحجارة المتجاورة، بل هي أمور ذهنية صرفة ينتزعها الذهن. ومقتضى تعريف الفخر هو أن حصول العلم للنفس ليس

---

(١) إن إنكار الركن الثاني من ركني الوجود الذهني (المطابقة) يلزم منه السفسطة بمعناها المعرفي فحسب، بينما إنكار الركن الأول (أصل الوجود الذهني) يلزم منه السفسطة بمعنييها المعرفي والوجودي، فلا يلزم التنافي بين عبارة الشارح هنا وعبارته في مطلع البحث.

(٢) تنسب نظرية الإضافة أو التعلق إلى أبي الحسن الأشعري، حيث قال في تعريف العلم بأنه عبارة عن نوع تعلق وإضافة من العالم إلى المعلوم. وقد تمسك الفخر الرازي بعده بهذه النظرية.

بمعنى زيادة شيء إليها، إذ لا يحصل للنفس بسبب هذه الإضافات والنسب الباطلة أي شيء جديد. فإذن مع تفسير العلم بالإضافة فإنه لا يحصل أي تغيير في نفس الإنسان بسبب تحقق العلم له.

وهذا التفسير مستغرب جدا، سيما وأن الوجدان السليم يحكم بوجود فرق كبير بين العالم النحرير والطفل الصغير الذي لا يملك من العلم أي نصيب يذكر. فهذا الفرق الكبير لا يمكن تفسيره بمجرد حصول تغييرات في النسب والإضافات. ويبدو أن الذي دعا الفخر الرازي إلى التزام هذا التفسير هو وجود بعض الإشكالات العويصة التي ترد على القول بالوجود الذهني، والتي ستأتي الإشارة إليها لاحقا[١]، بحيث إنّ الحكيم السبزواري نفسه علّق على أحد إشكالات الوجود الذهني قائلا: «هذا الإشكال قد جعل العقول حيارى، والأفهام صرعى، فاختار كلٌّ مهرباً»[٢].

وما ذكره الرازي بديهي البطلان، ومع ذلك فقد أقيم الدليل على بطلانه؛ إذ أنه من الواضح أن العلم يتعلق بالمعدوم، وذلك من قبيل العلم بأن «شريك الباري ممتنع» وأن «اجتماع النقيضين محال»، فإذا كان العلم عبارة عن إضافة بين النفس والخارج فكيف يمكن تفسير العلم بالأمور المعدومة والحال أن المعدوم لا وجود له في الخارج؟! وإذا كانت الإضافة لا توجد إلا بوجود طرفيها، ففي الموارد التي لا واقع خارجي لها كالأمور المعدومة، كيف يمكن

---

(١) إن النظريات المقابلة لنظرية الوجود الذهني لم تنشأ نتيجة الفرار من هذه الإشكالات ولم تكن أساسا في معرض الإجابة والرد على الوجود الذهني، ولكن المتأخرين صاغوها في كتبهم بما يوهم أنها في معرض الرد، وإلا فالقول بالإضافة جاء في مرحلة سابقة على طرح هذه الإشكالات كما لا يخفى، والقول بالشبح نتج عن فهم متأخر لكلام الفلاسفة القدماء في مقام تعريفهم للعلم بأنه صورة أو تمثل. فهذه النظريات نشأت نتيجة الآراء المختلفة في تأويل أقوال الفلاسفة القدماء (انظر: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، لمرتضى مطهري).

(٢) شرح المنظومة، م. س. ج٢، ص١٢٨. والتعبير للشيرازي في الأسفار، ١/ ٢٩٨.

تصوّر حصول العلم بها؟! وحيث إنّ العلم بالمعدوم ثابت بالوجدان فيدل ذلك على أن العلم ليس من مقولة الإضافة.

أدلة الوجود الذهني

إن إثبات الركن الأول من ركني الوجود الذهني، وهو أن الماهية لها وجود متحقق في الذهن وليست مجرد إضافة، يحول دون إنكار الوجود الذهني مطلقا. أما إثبات الركن الثاني، وهو أن الماهية الموجودة في الذهن عين الماهية في الخارج، وليست شبحا لها، فإنه يحول دون إنكار الوجود الذهني الحكائي[1].

والأدلة التي ذكرت للوجود الذهني تتكفل إثبات الركن الأول، وهو إثبات أصل الوجود الذهني في مقابل دعوى الفخر الرازي المتقدمة. أما الركن الثاني وهو إثبات العينية في مقابل أصحاب نظرية الشبح، فلا تنهض الأدلة المذكورة هنا لإثبات ذلك[2]. ومهما يكن فقد ذكرت عدة أدلة لإثبات الوجود الذهني، أهمها ما يلي:

١. دليل موضوعية الموجبة

وهو أنه يمكن إثبات جملة من الأحكام الإيجابية للموضوعات المعدومة في الخارج. من قبيل «بحرٌ من الزئبق باردٌ»، مع أنه لا يوجد في الخارج بحر من الزئبق. ومن قبيل «جبل من الذهب أثقل وزنا من جبل من الحجر بنفس الحجم»، مع أنه لا يوجد في الخارج جبل من الذهب. ومن قبيل «اجتماع

---

(١) إذ بعد الإيمان بالوجود الذهني إلى جانب الوجود الخارجي ـ الركن الأول ـ لا بد من القول بالاتحاد الماهوي بينهما بحيث تكون الماهية في الوجود الذهني حاكية عن الماهية في الوجود الخارجي ـ الركن الثاني ـ.

(٢) وقد تعرّض المصنف لإثبات الركن الثاني من ركني الوجود الذهني في كتابه «نهاية الحكمة» كما يقول الشارح. ويفهم من بعض عبائر الحكيم السبزواري والشيرازي أن الأدلة التي أقيمت بهدف إثبات الركن الأول ـ وعلى الأقل بعضها ـ يكفي لنفي القول بنظرية الشبح أيضا.

الضدين غير اجتماع النقيضين». ففي هذه القضايا يوجد إخبار عن شيء، وحمل لشيء على شيء. فإذا لم يكن لموضوعاتها وجود في الخارج فلا بد أن يكون لها وجود في موطن آخر[١]، وهو ما يسمى الذهن. وبهذا يثبت المطلوب[٢].

٢. دليل الكلية

وهو أنه يمكن تصور أمور تتصف بالكلية والعموم، وذلك من قبيل «الإنسان كلي»، فالكلي المنطقي هنا يحمل على الكلي الطبيعي الذي هو الماهية. وعلى هذا يوجد موضوع يحمل عليه الكلي المنطقي. وهذا الموضوع الذي يحمل عليه الكلي غير موجود في الخارج؛ لأن الإنسان في الخارج جزئي ومتشخص فيمتنع فرض صدقه على كثيرين. وحيث إنّ الإنسان ـ بوصف كونه كليا لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ لا وجود له في الخارج، فهو موجود في موطن آخر[٣] هو الذهن[٤].

---

(١) بمقتضى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له (قاعدة الفرعية).

(٢) وهذا الدليل ذكره السبزواري في المنظومة بالتقريب التالي: نحكم على ما لا وجود له في الخارج حكما إيجابيا، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن. والمبدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو قاعدة الفرعية (انظر: شرح المنظومة، م. س. ج٢ ص١٢٤).
وذكره الشيرازي في الأسفار وغيره، بالتقريب التالي: نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود، ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققة والمقدرة، مثل قولنا: كل عنقا طائر، وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، كما تصدق به الغريزة الإنسانية. وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني (انظر: الأسفار،١/ ٢٦٩. وأيضا مسائل قدسية، ص٣٩).

(٣) بمقتضى أن التصور إشارة عقلية لا بد فيه من وجود مشار إليه بنحو ما.

(٤) وذكره السبزواري بالتقريب التالي: نتصور مفهومات كلية وعامة بحذف خصائصها ومميزاتها، والتصور إشارة عقلية، والمعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقا، فهي بنحو الكلية موجودة، وإذ ليس في الخارج ـ لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي ـ ففي الذهن. والمبدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو أن التصور إشارة عقلية (انظر: شرح المنظومة، م. س. ج٢ ص١٢٤).
=

٣. دليل الوحدة

وهو أنه يمكن تصوّر الصرف من كل شيء، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، إذ المقصود من صرف الشيء هو أخذ الحقيقة بنفسها دون أن يخالطها أي شيء آخر، فماهية الإنسان بما هي ماهية الإنسان غير قابلة للتكرار والتثنية، لأن التثنية فرع المخالطة، وحيث إنّه لا مخالط لصرف الشيء فلا ثاني له. فماهية البياض مثلا بما هي بياض غير قابلة للتثنية ولا التكرر، فلا يتكثر البياض إلا إذا أضيف إلى جسم أو كتاب أو ورقة. أي أن التكثر ناشيء من انضمام البياض واختلاطه بشيء آخر. وحيث إنّه لا يوجد شيء في الواقع المادي إلا مخلوطا مع غيره؛ فلا يكون الصرف موجودا في الواقع المادي(١) بل يوجد في موطن آخر نسميه الذهن(٢).

= كما ذكره الشيرازي بالتقريب التالي: لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي، مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتبائنة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتبائنة ولوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط الكثرة، مع أنه قد لوحظ من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الإعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل (انظر: الأسفار، ١/ ٢٦٩ـ٢٧٠. وأيضا: مسائل قدسية، ص٤٠).

(١) بمقتضى أنه لا ميز في صرف الشيء.

(٢) وذكره السبزواري في المنظومة بالتقريب التالي: صرف الحقيقة بإسقاط شوائبها الأجنبية عنها واحد؛ إذ لا ميز في الشيء. فهو بهذا النحو من الوحدة موجود بوجود وسيع؛ وإذ ليس في الخارج ـ لأنه فيه بنعت الكثرة والإختلاط ـ ففي الذهن. والمبدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو أنه لا ميز في صرف الشيء (انظر: شرح المنظومة، م. س. ج٢ ص١٢٤).

كما ذكره الشيرازي بالتقريب التالي: نتصور المعدوم الخارجي، والممتنع الوجود كشريك الباري، واجتماع النقيضين، والجوهر الفرد، بحيث تتميز هذه الأمور عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فيكون له نحو من الوجود، وإذ ليس هذا النحو من الوجود في الخارج فرضا وبيانا، فيكون في الذهن (الأسفار ١/ ٢٦٨ـ٢٦٩).

تتمة

الفصل الأول من المرحلة الثانية

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

تتمة

قد استشكل على وجود الماهيّات في الذهن ـ بمعنى حصولها بأنفسها فيه ـ إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً، وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ الجوهر المعقول في الذهن جوهرٌ، بناءً على انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عَرَضٌ، لقيامه بالنفس قيامَ العَرَضِ بمعروضه.

وأما بطلان اللازم: فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني: أنّ الماهية الذهنية مندرجةٌ تحت مقولة الكيف[1] بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلميّة كيفيّات نفسانيّة، ثم إنا

(١) وهو عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته (ط).

إذا تصوّرنا جوهراً، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر، لانحفاظ الذاتيات، وتحت مقولة الكيف، كما تقدّم، والمقولات متباينة بتمام الذوات[1]، فيلزم التناقض في الذات. وكذا إذا تصوّرنا مقولةً أخرى غير الجوهر، كانت الماهيّة المتصوّرة مندرجةً تحت مقولتين. وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني، وهو اندراج شيءٍ واحد تحت نوعَين متباينَين من مقولة، واستحالته ضرورية.

قالوا: وهذا الإشكال أصعب من الأوّل؛ إذ لا كثير إشكال في كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً؛ لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكمّ وغيرها، وأما مفهوم العَرَض، بمعنى القائم بالموضوع، فهو عَرَضٌ عامٌ صادقٌ على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعمّ الجوهر الذهني أيضا ويصدق عليه؛ لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع»، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع.

هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتَين، كالجوهر والكيف، وكالكمّ والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالته ضرورية لا مدفع لها.

وبالتوجّه إلى ما تقدّم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم إضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط، وقد عرفت ما فيه.

---

(١) إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات كانت مشتركة في بعض الذات فكان لها جنس فوقها والمفروض انها اجناس عالية ليس فوقها جنس (هذا خلف) فهي بسائط متباينة بتمام الذات (ط).

وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها، وشبح الشيء يغاير الشيءَ ويباينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال. وقد عرفت ما فيه.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

(منها) ما عن بعضهم: أن العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران: أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس بل قائمٌ بنفسه، حاصلٌ فيه حصولَ الشيء في الزمان والمكان، والآخر: صفةٌ حاصلةٌ للنفس قائمةٌ بها، يطرد بها عنها الجهلُ، وهو العلم. وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية، من جوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفسانيٌ، فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة.

وفيه: انه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم؛ فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيءٍ هي بعينها التي تطرد عنّا الجهلَ وتصير وصفاً لنا نتصف به.

و(منها) ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلبة إلى الكيف.

بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدّمةٌ على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنياً، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدّل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً، فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقةٌ معينةٌ، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في

الخارج كان جوهراً أو غيره، والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفاً نفسانياً. وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدّعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن ـ وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما ـ فيكفي في تصويره أن يصوّر العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحّح به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج، كما يصوّر المادةَ المشتركة بين الكائن والفاسد الماديَّين.

وفيه: أولاً: أنه لا محصّل لما ذكره من تبدُّل الماهية واختلاف الوجودَين في الحقيقة بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وثانياً: أنه في معنى القول بالشبح، بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة.

(ومنها) ما عن بعضهم: أن العلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم، إن جوهرا فجوهر، وإن كمّاً فكمٌّ، وهكذا. وأما تسميتهم العلمَ كيفاً فمبنيٌّ على المسامحة في التعبير، كما يسمّى كل وصفٍ ناعتٌ للغير كيفاً في العرف العامّ، وإن كان جوهراً.

وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأُخر تحت الكيف، وأما إشكال كون شيءٍ واحد جوهرا وعرضا معاً، فالجواب عنه ما تقدم: أن مفهوم العرض عَرَضٌ عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني، ولا إشكال فيه.

وفيه: أن مجرد صدقِ مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه. على أن كلامهم صريح

في كون العلم الحصولي كيفا نفسانيا داخلا تحت مقولة الكيف حقيقة من غير مسامحة.

و(منها) ما ذكره صدر المتألهين (ره) في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع، فالثاني يوجبه دون الأول.

بيان ذلك: أن مجرّد أَخْذِ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شيء وصدقِهِ عليه لا يوجب اندراجَ ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم مثلا في حد الإنسان ـ حيث يقال: الإنسان جوهرٌ جسمٌ نامٍ حساس متحرك بالإرادة ناطق ـ لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتى يكون موجودا لا في موضوع باعتبار كونه جوهراً، ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً، وهكذا. وكذا مجرد أخذ الكمّ والاتّصال في حد السطح، حيث يقال: السطح كمّ متّصل قارّ منقسم في جهتين، لا يوجب اندراجه تحت الكمّ والمتّصل مثلاً، حتى يكون قابلا للإنقسام بذاته من جهة انه كمّ، ومشتملا على الفصل المشترك من جهة أنه متّصل، وهكذا.

ولو كان مجردُ صدْقِ مفهوم على شيء موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كليّ فردا لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه، فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي، وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليها حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه: عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن ـ من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج ـ داخلا تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفا بالذات وكون الصورة الذهنية كيفا بالعرض من: أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمةً تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس، لأنّ وجودها الخارجي لم يبق بكليته، وماهياتها في أنفسها كلٌ من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمرا ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافةً لا كيفاً، وإذا كان إضافة إشراقية كان وجوداً، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية.

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب

عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعةً لها مستغنيةً عنها في نفسها، فهي عَرَضٌ لها، ويصدق عليها حدّ الكيف.

ودعوى: أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضمّ إليها، ممنوعة. فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس كيفٌ حقيقةً وبالذات، ومن حيث كونها موجودا ذهنيا كيفٌ بالعَرَض، وهو المطلوب.

الإشكال الثالث: أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيزة متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا عند تصوّر الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أنا لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك إلا ما حصلَتْ له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أنّ المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصولُ هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأوليّ.

الإشكال الرابع: أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلةً بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

والجواب عنه: أنّ الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي دون الحمل الشائع، فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري، وهكذا في سائر المحالات.

الإشكال الخامس: أنّا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن ـ بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية كما قالوا به ـ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال. ودفع الإشكال بأن المنطبَع فيه منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئاً، فإن الكفّ لا تَسَع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

والجواب عنه: أن الحق، كما سيأتي، أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، بل مجردة تجردا مثالياً، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة، فهي حاصلةٌ للنفس في مرتبة تجردها المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني، وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيله، فإنما هي معدّات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة بيّنوا: أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النِسَبِ والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة وانتقالها إلى الدماغ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية

مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أن ما ذكروه من الفعل والانفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تهيّئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي، وإلا لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما فُرِض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، ولازِمَ ذلك السفسطة ضرورة.

الإشكال السابع: أنّ لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كليا وجزئيا معاً، وبطلانه ظاهر، بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة مثلا من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية، ومن حيث حصولها لنفسٍ عاقلةٍ شخصيةٍ وقيامها بها جزئية متشخصة بتشخّصها متميّزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلية وجزئية معا.

والجواب عنه: أن الجهة مختلفة، فهي من حيث أنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

شرح المطالب

تعرض المصنف تحت عنوان «تتمة» للإشكالات التي أوردت على القول بالوجود الذهني، وبحسب الواقع فإن هذه الإشكالات منصبة على الركن الثاني من ركني الوجود الذهني، وهو أن الماهية في الخارج هي عين الماهية في الذهن وإن بوجود مغاير.

وقبل عرض الإشكالات لا بد من تقديم مقدمة، وهي أنه سيتضح في بحث المقولات[1]، أن الموجودات الخارجية تنقسم بنوع من القسمة إلى قسمين: القسم الأول منهما إذا وجد في الخارج وجد لا في موضوع، فيكون قائما بنفسه، وهو الجوهر. والقسم الآخر إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، فيكون قائما بغيره، وهو العرض. فالجسم الطبيعي مثلا موجود في الخارج، قائم بنفسه، فلا يحتاج إلى ما يستند إليه ويقوم به. وذلك بخلاف الألوان والروائح والطعوم.. فإنها موجودة في الخارج، ولكن بوجود غير مستقل، فتحتاج إلى ما تستند إليه وتقوم به وتعرض عليه.

والجوهر والعرض هما من سنخ الموجودات الممكنة، لا مطلق الوجود. أما واجب الوجود سبحانه وتعالى فلا يطلق عليه أنه جوهر ولا عرض، بل هو خارج عن المقولات أصلا؛ فإن الجوهر والعرض ينتزعان من حد الوجود، بناء على أصالة الوجود. ولهذا يعرّف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. ويعرّف العرض بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع. فكلاهما وجود إمكاني، غاية الأمر

---

(١) المرحلة السادسة.

أن الجوهر وجود إمكاني قائم لا في موضوع، بينما العرض وجود إمكاني قائم في موضوع.

الإشكال الأول

بناء على القول بالوجود الذهني، وأن ماهية الوجود الخارجي عين ماهية الوجود الذهني، فإذا كانت ماهية الوجود الخارجي من مقولة الجوهر، يلزم أن تكون هذه الماهية في الذهن من مقولة الجوهر أيضا بمقتضى انحفاظ الماهية في الوجودين.

وذلك من قبيل الإنسان الموجود في الخارج والذي هو من مقولة الجوهر، وإذا انعكست صورته في الذهن يصدق على الصورة المنعكسة فيه أنها جوهر أيضا بمقتضى انحفاظ الذاتيات. وعلى هذا يلزم أن تكون الصورة الذهنية للإنسان جوهرا بمقتضى المطابقة المذكورة، وتكون أيضا عرضا بمقتضى قيام الصورة الذهنية للإنسان في نفس العالم بها؛ إذ لولا وجود النفس لما كانت هذه الصورة موجودة. فيكون الإنسان الخارجي من حيث إنّ الذاتيات محفوظة فيه جوهرا، ومن حيث إنّ صورة الإنسان الذهنية قائمة في النفس عرضا. وإذا كان كذلك فيلزم أن تكون ماهية واحدة جوهرا وعرضا. مع أنه يستحيل أن يجتمع الجوهر والعرض في ماهية واحدة، للزوم التناقض حينئذ[1].

جواب الإشكال الأول

يمكن أن ينحل الإشكال الأول من خلال معرفة الفرق بين الجوهر والعرض، وأن الجوهر من المفاهيم الماهوية، بينما العرض من المفاهيم الفلسفية لا الماهوية.

---

(١) ينسب هذا الإشكال إلى القوشجي في شرحه على كتاب تجريد الاعتقاد.

وتوضيح ذلك: أن المفهوم الماهوي هو المفهوم الذي يؤخذ جزءا في ماهية الشيء، كالإنسان والحيوان بالنسبة إلى أفرادهما. والمفهوم الفلسفي هو المفهوم الذي لا يؤخذ جزءا في ماهية المصداق، وذلك من قبيل مفهوم الإمكان والوحدة والكثرة؛ فمع أن وجود الإنسان وجود إمكاني، إلا أن الإمكان لا يدخل في ماهية الإنسان بل يدخل في سنخ وجوده، ولهذا تسمى مثل هذه المفاهيم بالمفاهيم الوجودية، أو بالمعقولات الثانية الفلسفية.

وقد ذكر للجوهر أقسام، وهي: العقل، والنفس، والجسم، والصورة، والمادة الأولى. فالجوهر مفهوم ماهوي يندرج تحته خمسة أقسام. ويؤخذ الجوهر في كل قسم منها بعنوان أنه جزء ماهية ذلك القسم.

وأما العرض فهو مفهوم فلسفي لا ماهوي، إذ ينتزع العرض من أمر عارض على الماهية، وذلك من قبيل الماشي العارض على الإنسان. والتباين الذاتي القائم بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكم والكيف والأين والمتى.. وهي من قبيل المفاهيم الذاتية. أما مفهوم العرض فهو مفهوم فلسفي ينتزع من أمر عام عارض على هذه الأمور، فلا يكون جنسا عاليا، بل الأجناس العالية هي نفس الكم والكيف والأين.. وعليه، فالجوهر جنس عال، والعرض ليس جنسا عاليا، بل هو مفهوم عرضي ينتزع من الأعراض التسعة التي هي أجناس عالية، فيكون العرض من قبيل مفهوم الشيء والإمكان والماشي.

وبهذا ينحل الإشكال، فإن العرض ينضوي فيه تسع مقولات، وكون هذه المقولات أعراضا يعني أنها قائمة في غيرها. ومعه فلا محذور في أن يكون الإنسان بحيث أنه إذا وجد في الخارج كان جوهرا وإذا وجد في الذهن كان عرضا. فإن الجوهر يعرّف بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. ومعنى هذا أنها إذا وجدت في الذهن وجدت في موضوع،

فيكون للعرض حينئذ تسعة أقسام، يضاف إليها الجوهر (الذي يوجد في الخارج لا في موضوع، ويوجد في الذهن في موضوع)، ويرتفع بذلك الإشكال الأول.

الإشكال الثاني

إن فهم الإشكال الثاني يتوقف على بيان معنى «المقولة»، فمن المعلوم - بناء على أصالة الوجود - أن كل موجود ممكن له حد، وأن الذهن ينتزع من هذا الحد مفهوما يسمى في الإصطلاح بالماهية، فيحمل (= يقال) المفهوم على المصداق الذي انتزع منه. وعلى سبيل المثال ينتزع الذهن من الإنسان أنه جوهر، فيحمل (= يقال[1]) على الإنسان أنه جوهر. وإذا كانت الوجودات الإمكانية - بحسب الاستقراء - لا تخرج عن الماهيات العشرة العالية، فتسمى هذه المحمولات بالمقولات العشرة. وتسمى أيضا بالأجناس العالية، لعدم وجود جهة اشتراك بينها. فإن كل جنس من هذه الأجناس العالية يكون بسيطا، فلا يتركب من جنس وفصل، وإلا يلزم أن يكون الجنس الذي تركّب منه أعلى، وهذا خلف كون المقولات أجناسا عالية. فالأجناس العالية بسائط متباينة بتمام الذات.

ويترتب على هذه المقدمة أنه لا يمكن أن يندرج موجود واحد تحت أكثر من مقولة واحدة، لأن الموجود الواحد له حد واحد، أي ماهية واحدة. فإذا كان داخلا تحت مقولتين، كان له ماهيتان، فيلزم أن يكون له وجودان، والمفروض أنه وجود واحد. وعليه، فإذا كان الشيء جوهرا فلا يمكن أن يكون كما، وإذا كان كما فلا يمكن أن يكون كيفا، إذ المقولات متباينة بتمام الذات. ولا يعقل أن يصدق على موجود واحد أكثر من مقولة واحدة من حيث الماهيات.

---

(١) المقولة هي المحمولة. والحمل في المقولات ذاتي (ش).

ولا يرد على ما ذكر أنّ الشخص الواحد يكون له جوهر وطول ولون. . فيندرج تحت أكثر من مقولة. فإن الطول واللون لا يدخلان في ماهيته، وما هو داخل في ماهيته هو الجوهر فقط. ولهذا ففي تعريف الإنسان وبيان ماهيته لا يقال أنه طويل، أبيض،. . الخ.

وقد ذكر الفلاسفة عند البحث في العلم أن العلم من مقولة الكيف النفساني. والكيف عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، كالخوف الذي هو حالة وجدانية لا تقبل القسمة. وعموما فإن الكيف على أربعة أقسام: الكيف النفساني، والكيف المحسوس، والكيف الإستعدادي، والكيف المختص بالكم. والعلم من مقولة الكيف النفساني.

إذا اتضحت هذه المقدمة يتبيّن أن العلم الذي هو من مقولة الكيف النفساني لا يمكن أن يكون داخلا تحت مقولة أخرى، وبما أنه تبيّن في الإشكال الأول أن الجوهر ـ كالإنسان مثلا ـ إذا انعكس في الذهن فيكون داخلا تحت مقولة الجوهر بمقتضى انحفاظ الذاتيات. فيلزم على هذا أن تكون صورة الإنسان في الذهن جوهرا وكيفا. وحيث أنه قد اتّضح استحالة اندراج موجود واحد تحت أكثر من مقولة واحدة، فينحصر الأمر بين خيارين: إما أن ترفع اليد عن دعوى انحفاظ الذاتيات عند انعكاسها في الذهن. وإما أن ترفع اليد عن دعوى كون العلم كيفاً نفسانياً. ولا يمكن رفع اليد عن أيّ منهما. وبهذا يتضح وجه أصعبية هذا الإشكال من الإشكال السابق.

وكذلك الأمر فيما لو انعكس الكم في الذهن بأن تصوّر الذهن الخط مثلا، فيكون كمّا في الذهن، وبما أن التصور الذهني من مقولة الكيف بحسب الفرض، فيلزم أن يكون الكم داخلا تحت مقولة الكيف أيضا، وهذا خلاف كون الماهيات متباينة بتمام الذات. بل يلزم أن تكون سائر الماهيات المتصوّرة في الذهن داخلة تحت مقولة الكيف النفساني، وهذا أشدّ استحالة من الفرض السابق.

والحاصل فإنه على الإشكال الأول يلزم أن تكون الصورة الذهنية جوهرا وعرضا معا، بينما على الإشكال الثاني يلزم أن تكون جميع المقولات داخلة تحت مقولة الكيف النفساني. وقد جمع الحكيم السبزواري الإشكالين معا في قوله:

فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كلّ قد وقع[١]

ونظرا لاستعصاء هذين الإشكالين عن الحل، التزم البعض بإنكار الوجود الذهني من الأصل.

أجوبة الإشكال الثاني

يعتبر هذا الإشكال أشد امتناعا على الذهن من سابقه، ولكي يتضّح مصبّ الردود المتوجهة عليه، ينبغي توضيح أمور خمسة لا بد أن تتوفر جميعها في الوجود الذهني:

الأول: إثبات وجود الصور الذهنية، وذلك في مقابل الفخر الرازي الذي ينكر الوجود الذهني مطلقا، والأدلة الثلاثة التي تقدمت الإشارة إليها كانت بصدد إثبات الوجود الذهني.

الثاني: أنّ العلم، والمعلوم بالذات، هما شيء واحد في الذهن. فالصورة الذهنية الحاصلة في ذهن الإنسان يطلق عليها أنها «علم» باعتبار، ويطلق عليها أنها «معلوم بالذات» باعتبار آخر:

فهي علم باعتبار ما يقابله أي الجهل، وهي معلوم بالذات باعتبار ما يتعلق به أي المعلوم بالعرض، إذ المفروض أن الصورة الذهنية تكشف عن الواقع الخارجي الذي هو معلوم بالعرض. والحاصل فإن المعلوم بالذات هو عين العلم، والإختلاف بينهما يكون بحسب الإعتبار فحسب.

---

(١) شرح المنظومة م. س. ج٢ ص١٢١.

الثالث: أنّ المعلوم بالذات يحكي نفس حقيقة الواقع الخارجي، ولذلك فإن المقولة أو الماهية التي تحمل على الخارج تحمل عليه أيضا. فإذا كان المعلوم بالعرض جوهراً فالمعلوم بالذات يصدق عليه أيضا أنه جوهر.

الرابع: أنّ العلم داخل تحت الكيف النفساني.

الخامس: أنّ المقولات متباينة بتمام الذات.

وهذه الأمور الخمسة لا بد أن تكون محفوظة في أية إجابة على الإشكال الثاني. والأجوبة المذكورة في المقام ستة:

الجواب الأول

في مقام الإجابة على الإشكال الثاني أنكر الفخر الرازي القول بالوجود الذهني من أصله، أي أنكر الأمر الأول من الأمور الخمسة السابقة. وذهب إلى أن كل معلوم فهو داخل تحت مقولته الخاصة به في الخارج، وليس تحت مقولة الكيف. فإن كان علم بالجوهر فيدخل في مقولة الجوهر، وإن كان علم بالكيف فيدخل في مقولة الكيف وهكذا.. وبناء على هذا لا معنى لوجود معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، بل يوجد فقط المعلوم بالعرض وهو الموجود في الخارج. وقد تقدم في الإجابة على هذه النظرية أنه يستحيل أن يكون العلم من مقولة الإضافة لأن ذلك خلاف الوجدان.

الجواب الثاني

هو القول بنظرية الشبح المنسوبة إلى القدماء[١]، وفي هذا القول إنكار للأمر الثالث من الأمور الخمسة المتقدمة، أي إنكار أن المعلوم بالذات هو عين حقيقة الواقع الخارجي من حيث الماهية، وعليه، فإنّ كل صورة ذهنية

---

(١) انظر: شوارق الإلهام ١: ٥١.

تكون داخلة تحت الكيف النفساني وغير داخلة تحت شيء آخر. وتقدم في مقام الرد على هذه النظرية أنه يلزم منها السفسطة والجهل المركب[١].

الجواب الثالث

وهو للفاضل القوشجي[٢] في شرح التجريد، حيث ميّز بين أمرين: حصول الصورة الذهنية في النفس، وقيامها بالنفس.

وتوضيحه أنه لو وضعت كرة في وسط غرفة، وكانت جدران الغرفة مغطاة بالمرايا، فمن جهة أن الكرة جوهر قائم بنفسه تكون حاصلة في هذه الغرفة، من دون أن يكون لهذا الحصول علاقة بالغرفة. ولكن من جهة أن صورة الكرة قد انعكست على الجدران تكون الكرة قائمة بالغرفة.

وكما أن الكرة تارة تكون حاصلة في الغرفة، وأخرى قائمة بها، فكذلك الصور الذهنية قد تكون حاصلة في الذهن [وبهذا العنوان هي قائمة بنفسها]، وهذا هو المعلوم بالذات. وقد تكون قائمة بالنفس من خلال انعكاسها في الذهن، وهذا هو العلم.

---

(١) الجواب الأول والجواب الثاني لا يراد بهما الإجابة على الإشكال الثاني، بل هما هروب من الإشكال. بخلاف الأجوبة الأخرى.

(٢) علاء الدين علي بن محمد» (ت ٨٧٩ هـ: = ١٤٧٤ م) فلكي رياضي، من فقهاء الحنفية. أصله من سمرقند. كان أبوه من خدام الأمير ألغ بك ملك وراء النهر، يحفظ له البزاة، ومعنى القوشجي في لغتهم حافظ البازي. كان ماهرا في العلوم الرياضية وذهب مختفيا إلى بلاد كرمان فقرأ على علمائها، وصنف فيها «شرح التجريد» للطوسي، وغاب عن ألغ بك سنين عديدة ثم انه عاد إلى سمرقند ودخل إلى خدمة الأمير المذكور، وولاه موضع الرصد الذي كان صرف فيه مالا عظيما ولم يكمله، فأكمله القوشجي. ولما مات ألغ بك قصد القوشجي تبريز فأرسله سلطانها حسن الطويل بطريق الرسالة إلى السلطان محمد خان ليصالح بينهما. فأكرمه السلطان محمد خان وسأله أن يسكنه في ظل حمايته. فألف له رسالة في الحساب سماها «المحمدية» أجاد فيها، ورسالة في علم الهيئة سماها «الفتحية» ثم أعطاه مدرسة أياصوفيا وعين له كل يوم مائتي درهم وعين لكل من أولاده وتوابعه منصبا والتقى بالمولى خواجه زاده. توفي بقسطنطينية ودفن بجوار أيوب الأنصاري. كتب بالعربية والفارسية. من مؤلفاته: حاشية على الحاشية الجديدة على عصام الفريدة مصر، حاشية على شرح أبي الليث السمرقندي على الرسالة العضدية، شرح على تجريد الكلام للطوسي، عنقود الزواهر في نظم الجواهر، حاشية على أوائل حواشي الكشاف للتفتازاني.

وبهذا يكون العلم (القائم بالذهن) غير المعلوم بالذات (الحاصل في الذهن)، فينتفي بذلك الأمر الثاني من الأمور الخمسة، ولا يكون العلم والمعلوم بالذات هنا شيء واحد بل هما شيئان، وذلك بمقتضى التمييز بين الحصول والقيام:

فإن الصورة الذهنية من حيث قيامها بالنفس (العلم) هي كيف نفساني، ومن حيث حصولها في النفس (المعلوم بالذات) هي جوهر. فتدخل من حيث الحصول في مقولتها الخارجية، وتدخل من حيث القيام تحت الكيف النفساني. وينتفي بذلك الإشكال المتقدم.

وبعبارة أدقّ فقد ميّز القوشجي بين المعلوم بالذات وبين العلم. فلم يصدق على شيء واحد أنه داخل تحت الكيف تارة وتحت مقولته الخاصة تارة أخرى.

واكتفى المصنف في مقام الرد على القوشجي بالقول أنّ الوجدان يشهد على أنه بادراك الصورة الذهنية لا يتحقق في الذهن أمران أحدهما الحصول والآخر القيام. وسيأتي في أول مباحث العلم[1] الدليل على أن العلم هو عين المعلوم بالذات.

الجواب الرابع

وهو للسيد السند صدر الدين الشيرازي[2] من القائلين بأصالة الماهية. فالسيد السند يرى أنه الأصيل هو الماهية، وأن الوجود أمر اعتباري. ويرى أن

(١) المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

(٢) هو الأمير أبو المعالي صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي. ولد عام ٨٢٨ هـ وقتل على أيدي التركمان عام ٩٠٣ هـ. وهو ممن اشتهر بالفلسفة وعرف بالعلم. درس على والده وعلى ابن عمه نظام الدين أحمد المتكلم الفقيه، وعلى ابن عمته الأمير حبيب الله في الفنون الأدبية، وفي المعقولات على السيد الفاضل المسلم الفارسي. كان قوي الحجة في المناظرات. له مؤلفات في المنطق والحكمة وغيرهما. من ذلك حواشيه على شرح التجريد، وشرح المطالع، وشرح الشمسية، وشرح مختصر الأصول، وتفسير الكشاف. وبالإضافة إلى هذه الحواشي له رسائل كثيرة في حل الشبهات وخواص الجواهر وغير ذلك. وهو غير صدر المتألهين.

الوجود: إن كان قائما لا في موضوع فينتزع منه الجوهر، وإن كان قائما في موضوع فينتزع منه العرض. فالماهية بما هي هي لا جوهر ولا عرض، وإنما تتصف بأنها جوهر إذا انتزعت من وجود جوهري. وتتصف بأنها كم إذا انتزعت من وجود عرضي.

وكما أن المعقولات المنطقية حقيقتها أنها في الذهن فلا يمكن أن تكون خارجية؛ فإن الوجود الخارجي حقيقته أنه في الخارج فيستحيل أن يكون ذهنيا، وإلا لزم الانقلاب المحال.

فالوجود الذي هو منشأ لانتزاع الجوهرية ليس هو الوجود الذهني، فإن الوجود الذهني لا يكون جوهرا حتى ينتزع منه الجوهر، بل إن الوجود في الخارج هو الجوهر، وهذا الوجود بعد أن تبدّل وأصبح ذهنيا يصير وجودا آخر ينتزع منه الكيف، وما دامت الموجودات في الخارج فتكون داخلة تحت مقولتها الخاصة، وما دامت في الذهن فتكون داخلة تحت مقولة الكيف، لأن الماهية بناء على الأمر الأول لا هي جوهر ولا عرض وإنما هي تابعة للوجود.

وعليه، فإن الماهية من حيث هي هي لا جوهر ولا عرض، وإنما تنتزع من الوجود: فإن كان الوجود قائما لا في موضوع فهي الجوهر، وإن كان قائما في موضوع فهي العرض. فالسيد السند ينكر حصول ماهيات الوجودات بأنفسها في الذهن. فالوجود الخارجي لم يحصل بنفسه في الذهن، لأن الذي كان في الخارج جوهرا تبدّل وصار في الذهن كيفا.

إن قلت: إذا كان ما في الذهن كيفا، وكان ما في الخارج جوهرا، وكان الكيف مباينا للجوهر لأن المقولات متباينة بتمام الذات، فكيف يحصل العلم بالخارج؟ ومع انقطاع الصلة بين الذهن والخارج، وكون الصورة الذهنية غير كاشفة عن الواقع الخارجي فهل هذا إلا عين السفسطة والجهل المركب؟

قلت: إذا كان ما في الخارج شيئاً من الأشياء، وكان ما في الذهن شيئاً أيضا، فهذا المقدار من الإشتراك في الشيئية كاف لحصول العلم بالخارج، ولا يضر في ذلك كون هذا الأمر المشترك أمرا مبهما.

ولكن يمكن رد جواب السيد السند بما مفاده: أنّ القدر المشترك بين الموجودات الخارجية والذهنية والذي هو الشيئية لا يكون كافيا لتصحيح العلم بالخارج. فإن الشيئية تطلق على الموجودات المتباينة، وإذا كانت كذلك فلا يمكن للمباين أن يكشف عن المباين لرجوع ذلك إلى السفسطة. فمع التسليم بوجود القدر المشترك بين المتباينات إلا أن ذلك لا يصحح العلم بالخارج، الأمر الذي يتوقف على القول بالمطابقة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

ومن جهة ثانية فإن القول بأن الماهية من حيث هي هي ليست بشيء وإنما تتبع الوجود، هذا القول ينسجم مع أصالة الوجود لا الماهية، مع أن السيد السند من القائلين بأصالة الماهية. فلا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة.

الجواب الخامس

وهو للمحقق الدواني[1] في حاشيته على شرح التجريد للقوشجي، وهو يستند إلى القول بالاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات، وإذا كان الأمر كذلك،

---

(١) جلال الدين محمد بن اسعد الدواني الصديقي الشافعي (٨٣٠-٩١٨هـ: = ١٤٢٧-١٥١٢م). قاض، باحث، يعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. اخذ عن المحبوبي اللاري وحسن البقال وتقدم في العلوم سيما في العقليات وأخذ عن أهل تلك النواحي وارتحلوا إليه من الروم وخراسان وما وراء النهر. من مؤلفاته: حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، حاشية على تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي، رسالة في إثبات الواجب، الزوراء، شرح تهذيب المنطق، شرح العقائد العضدية، شرح هياكل النور للسهروردي، وله رسائل بالفارسية ترجم بعضها إلى الانجليزية.

فيكون العلم داخلا تحت مقولة المعلوم بالذات: فإن كان المعلوم بالذات جوهرا كان العلم جوهرا أيضا، وإن كان كما كان العلم كما. . وبهذا يكون الدواني قد أنكر أن يكون العلم من مقولة الكيف النفساني، وهو بذلك ينفي الأمر الرابع من الأمور الخمسة. فالعلم عنده داخل تحت مقولة المعلوم بالذات لاتحاده معه.

وأما القول بأن العلم من مقولة الكيف فهو مبني على التسامح والمشابهة، وإلا فلا يراد من الكيف هنا المعنى الفلسفي الذي هو أحد المقولات، بل المراد منه الكيف العرفي الذي يشمل الجوهر. ومثال ذلك الخشب إذا صار رمادا، فإن كيفية الخشب تتغيّر وتصير رمادا. وكذلك الماء والبخار، فالماء تكون له كيفية وعندما يتبخّر تصبح له كيفية أخرى. ومن الواضح أن المقصود بالكيف هنا الكيف العرفي لا الفلسفي. وبهذا تندفع الشبهة القائلة بأنه (كيف تحت الكيف كل قد وقع) لأن المعلوم بالذات وهي الصورة العلمية تكون داخلة تحت مقولتها الخارجية لا تحت الكيف النفساني، فلا يجتمع شيء واحد تحت مقولتين.

وقد أجاب المصنف بجوابين.

الأول: من البعيد أن يصرح أهل الفن بأن العلم كيف، ويكون مرادهم من الكيف غير الكيف الإصطلاحي بحيث يكون من باب المسامحة في التعبير، فإن هذا خلاف ظهور كلماتهم من أنهم يريدون به الكيف الإصطلاحي.

الثاني: أنّ مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها. وهذا هو الجواب الحق على الإشكال الثاني، وتوضيحه في الجواب التالي.

الجواب السادس

وهو الجواب الذي ذكره صدر المتألهين الشيرازي في الأسفار وغيره، وهو برأي المصنف الجواب الحق في المسألة، وتوضيحه كما يلي:

١. تقدّم أن الموضوع في القضية قد يكون ملحوظا بالحمل الأولي، وقد يكون ملحوظا بالحمل الشائع. فإن كان الملحوظ فيه هو المفهوم بما هو مفهوم فهو الحمل الأولي، وإن كان الملحوظ هو الموضوع باعتبار مصاديقه فهو الحمل الشائع.

وعلى هذا يكون مفاد القضية «الإنسان ـ بالحمل الأولي ـ إنسان» هو أن مفهوم الإنسان ثابت لنفسه بالضرورة. ويكون مفاد «الإنسان ـ بالحمل الشائع ـ كاتب» هو أن مصداق الإنسان متّصف بالكتابة. والحمل الأولي محوره الذاتيات ويستعمل في التعاريف الحقيقية. وأما الحمل الشائع فمحوره الوجود.

والحمل الشائع في كلمات الأعلام على قسمين: الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض. فإن كان المحمول مأخوذا في ذات الموضوع الخارجي فهو الحمل الشائع بالذات، من قبيل «زيد إنسان»، فهنا الحمل شائع لعدم وجود اتحاد مفهومي بين الموضوع والمحمول، وهو شائع بالذات لأن مفهوم الإنسان مأخوذ في ذات الموضوع في الخارج. أما إذا لم يكن المحمول جزءا ماهويا في ذات الموضوع بل كان متحدا مع عرض من أعراض الموضوع، فيسمى بالحمل الشائع بالعرض، من قبيل «زيد كاتب»، فالكتابة المحمولة على زيد ليست جزءا ذاتيا من زيد بل هي أمر عرضي كما لا يخفى.

وقد تقدم أن كل موجود خارجي إمكاني مركّب من وجود وماهية، ولهذا لا بد أن يكون مندرجا تحت مقولة من المقولات. ولا يمكن أن يصدق

على موجود خارجي إمكاني واحد أكثر من مقولة واحدة وإلا يلزم أن يكون الموجود الواحد موجودا متعددا، إذ المقولات متباينة بتمام الذات. فإذا كانت المقولة منتزعة من حد الوجود، وكان الوجود واحدا، فلا بد أن تكون المقولة المنتزعة منه واحدة أيضا. فإذا دخل تحت أكثر من مقولة فيلزم أن يكون ما فرض واحدا ليس بواحد بل هو متعدد، وهذا خلف.

وعليه، يستحيل أن يكون الموجود الواحد داخلا تحت أكثر من مقولة واحدة، إلا أن هذه الإستحالة تثبت في الموارد التي يكون الحمل فيها شائعا بالذات دون ما كان منها شائعا بالعرض، وإلا فالحمل الشائع بالعرض يمكن أن يحمل عليه أنه كم وكيف.. فإذا كان زيد من مقولة الجوهر في الخارج، فلا يمكن أن يكون في ذاته من مقولة الكم في الخارج؛ لأنه في ذاته وفي ماهيته لا يمكن أن يحمل عليه بالحمل الشائع أكثر من مقولة واحدة. وأما في أعراضه فيمكن أن يكون له أعراض متعددة من قبيل الطول والعرض.. فتصدق عليه عدة مقولات وتحمل عليه حملا شائعا بالعرض.

٢. ومن جهة ثانية فقد تقدم عند الحديث عن أصالة الوجود، أن المفهوم هو عين المصداق بالوجود الذهني، وأن المصداق هو عين المفهوم بالوجود الخارجي. ولكي يكون الشيء مصداقا لمقولة أو لمفهوم ما فلا بد من توفر شرطين:

الأول: أن يصدق ذلك المفهوم على ذلك الشيء، وإلا لما كان معنى لأن يكون مصداقا له، فإن الحجرية لا يمكن أن تحمل على «زيد»، ولا يمكن أن يكون «زيد» مصداقا للحجرية، بخلاف الإنسانية فتحمل على زيد.

الثاني: أن تترتب الآثار الخارجية لذلك المفهوم على المصداق، وإلا لكان مفهوما لا مصداقا. فالمفهوم لا تترتب عليه الآثار في الخارج، والمصداق تترتب عليه الآثار الخارجية. وعليه، فإن «زيد» يكون مصداقا

للإنسان في حال ترتبت آثار الإنسان عليه، بأن كان «جوهرا، جسما ناميا، حساساً متحركاً بالإرادة، ناطقا». وأما إذا لم تكن فيه تلك الآثار فلا يكون مصداقا للإنسان، بل هو نفس مفهوم الإنسان.

إذا اتضحت هاتان المقدمتان يتضح حينئذ:

١. أن الإنسان في الذهن وإن كان يحمل عليه أنه جوهر، جسم، نام.. ولكن مجرّد حمل هذه المفاهيم على الإنسان في الذهن لا يجعل منه مصداقا لهذه المفاهيم، لوضوح أن الآثار الخارجية لا تترتب عليه بما هو إنسان في الذهن، وبذلك يختل الشرط الثاني.

فالإنسان في الذهن لا يدخل تحت مقولة من المقولات، ولا يكون مصداقا لمقولة من المقولات، ولكن مع ذلك يحمل عليه بالحمل الأولي أنه «جوهر، جسم، نام، حساس متحرك بالإرادة، ناطق»، ويكون مفهوم «الحيوان الناطق» ثابتا له في الذهن، بحيث يحمل عليه أنه إنسان، ولكن لا يندرج تحت مفهوم الإنسان بحيث يكون مصداقا له.

٢. ومن جهة أخرى، فإن صورة الإنسان في الذهن إذا لوحظت بما هي متحققة في الذهن فهي موجود إمكاني له ماهية، ولا بد أن يكون داخلا تحت مقولة من المقولات، وهو موجود في موضوع ومندرج في مقولة الكيف. وعلى هذا فإذا لوحظ وجود الإنسان في الذهن فيكون بالحمل الشائع كيفا ليس إلاّ. فلا يلزم أن يكون الإنسان في الذهن داخلا تحت مقولة الكيف بالحمل الشائع، وتحت مقولة الجوهر بالحمل الشائع أيضا. وحيث إنّه يشترط لحصول التناقض إتحاد جهة الحمل، فلو اتّحدت جهة الحمل، بأن كان الإنسان مثلا بالحمل الأولي من مقولة الجوهر، وهو بالحمل الأولي أيضا ليس من مقولة الجوهر، أو كان بالحمل الشائع من مقولة الجوهر وهو بالحمل الشائع أيضا ليس من مقولة الجوهر، لوقع التناقض. أما إذا كان بالحمل

الأولي جوهرا، وبالحمل الشائع ليس بجوهر فلا يقع التناقض. وحيث إنّ الصورة العلمية للإنسان بالحمل الشائع كيفٌ ليس إلا، وهي بالحمل الأولي جوهر وليست بكيف فلا يقع التناقض لاختلاف جهة الحمل حينئذ.

ومن هنا يرى صدر المتألهين أنه لا يلزم في المقام أن يكون الوجود الواحد داخلا تحت مقولتين وذلك لاختلاف جهة الحمل: فإن الصورة الذهنية بالحمل الشائع كيف، وبالحمل الأولي هي جوهر، جسم،.. ناطق. فلا تناقض.

والحاصل: فلو كانت صورة الإنسان في الذهن بالحمل الشائع كيفا، وكانت بالحمل الشائع أيضا جوهرا، لوقع التنافي لأنه يلزم أن يكون موجودٌ واحد داخلا تحت مقولتين بالحمل الشائع بالذات. وفي مقامنا: الصورة العلمية هي في الذهن بالحمل الشائع كيف، وبالحمل الأولي هي جوهر، جسم، حساس.. وحمل الجوهرية والجسمية على الإنسان لا يجعل من الإنسان في الذهن مصداقا للجوهرية، لأن الآثار الخارجية لا تترتب على وجوده الذهني. فالإنسان ليس مصداقا للجوهر بالحمل الشائع، وإن كان يحمل عليه الجوهر بالحمل الأولي. والإنسان مصداق للكيف بالحمل الشائع، وبهذا اللحاظ لا يصدق عليه شيء آخر.

وبهذا يظهر وجه اندفاع الإشكال الثاني، وهو أن هذه الصورة الذهنية من حيث وجودها في الذهن (أي بصفتها علما) هي موجود خارجي يكون داخلا تحت مقولة من المقولات، وتترتب عليه الآثار من قبيل أنها تطرد الجهل. فإن لوحظ هذا المتحقق عند الإنسان بما هو علمٌ أي بما هو موجود خارجي ومنشأ لترتب الآثار، فهو موجود إمكاني داخل تحت مقولة من المقولات، ومقولته هي الكيف بالحمل الشائع فيكون قائما بنفس العالم. فالوجود الذهني أو العلم بهذا اللحاظ هو كيف بالذات.

ونفس هذا الوجود له لحاظ آخر وهو أن ينظر إليه بما هو حاك عن الواقع الخارجي وليس له أية وظيفة سوى أن يكشف عن الماهية الخارجية ويطابقها بالحمل الأولي، وبهذا اللحاظ يسمى بالوجود الذهني.

فالمراد بالوجود الذهني في الفلسفة اصطلاح خاص، لا أنه موجود في مقابل العدم بحيث يكون منشأ للآثار الخارجية. ومن جهة دخوله تحت مقولة من المقولات بالحمل الشائع ـ وليس بالحمل الأولي لأنه بالحمل الأولي يكون داخلا تحت مقولته الخارجية ـ فإن العلم أو الصورة الذهنية بهذا اللحاظ لا تدخل تحت أية مقولة من المقولات لأنها ليست منشأ لأي أثر فلا تندرج تحت أية مقولة من المقولات.. فلكي يكون الشيء مصداقا لمقولة لا بد أن تترتب عليه آثار تلك المقولة، والمفروض أن الوجود الذهني بهذا اللحاظ ليس منشأ للآثار فهو بالحمل الشائع لا يكون جوهرا ولا عرضا.

والحاصل: فإن الصورة القائمة في الذهن بما هي موجود منشأ للأثر تكون داخلة تحت مقولة الكيف، وأما بما هي وجود ذهني أي بما هي مقيسة إلى الخارج فلا تكون جوهرا ولا عرضا.

اللهم إلا أن يقال أن العلم بهذا اللحاظ الأخير كيف بالعرض لا بالذات، لأن الصورة الذهنية (أي المعلوم) متحدة مع العلم، والعلم كيف بالذات، فيسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فيكون الوجود الذهني كيفاً بالعرض.

فالوجود الذهني بالحمل الشائع بالذات لا هو جوهر ولا هو عرض، وأما بالحمل الشائع بالعرض فهو كيف بالعرض، لأن الصورة الذهنية والعلم متحدان وحيث إنّ العلم داخل تحت مقولة الكيف فالمتحد معه يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالعرض. فالوجود لا هو جوهر ولا عرض، وبما أن الوجود متحد مع الماهية، والماهية إما جوهر وإما عرض، فيسري حكم

العرضية والجوهرية من الماهية إلى الوجود. وكذلك الأمر في الوجود الذهني والعلم.

إشكال السبزواري على الجواب السادس

أشكل الحكيم السبزواري على ما أجاب به صدر المتألهين من أن العلم كيف بالذات والصورة الذهنية كيف بالعرض. قال في المنظومة: «ولكن بعد اللتيّا والتي[١]، لست أفتي بكون العلم كيفا حقيقة، وإن أصرّ هذا الحكيم المتألّه (أي صدر المتألهين) عليه في كتبه»[٢].

وتوضيح مقصود السبزواري يتوقف على بيان مقدمة وهي:

قسّم المحمول إلى قسمين: الحمل بالضميمة، والخارج المحمول، ويسمى أيضا بالمحمول من صميمه. أما الحمل بالضميمة: فهو أنه لكي يصح حمل شيء على شيء لا بد أن يضمّ إلى الموضوع شيء حتى يحمل عليه هذا المحمول، فمثلا لكي يحمل البياض على الجدار، لا بد أن يضم إليه البياض وإلا فلا يصح الحمل. وأما الخارج المحمول: فهو أن بعض الموجودات عندما يحللها الذهن يستخرج من صميمها شيئا ويحمل ما استخرجه منها على ذلك الموضوع بدون أن يضم إلى ذلك الموجود شيئا من الخارج، ولهذا يسمى بالمحمول من صميمه، أي من صميم الشيء ومن حقيقته. ويسمى بالخارج المحمول، بمعنى أنه يستخرج من الموضوع شيء ما، ثم يحمل هذا الشيء المستخرج على الموضوع نفسه. وذلك من قبيل الإمكان، ففي القضية «زيد ممكن» لا يتوقف الحمل على ضم شيء خارجي هو الإمكان إلى زيد،

---

(١) يقول صاحب مجمع البحرين بأن (اللتيا) مصغّر من (التي). ويقول صاحب مجمع الأمثال أن هذا الكلام هو مثلٌ يضرب عند العرب للشدائد المتعاقبة، فيروى أن رجلا تزوج إمرأة قصيرة فقاسى منها الأمرّين ثم طلقها وتزوج بأخرى طويلة فقاسي منها أكثر من الأولى. فقال: بعد اللتيّا (للتصغير) والتي (أي الطويلة) لا أتزوج بعدها أبدا فصار كناية عن الشدائد المتعاقبة (ش).

(٢) شرح المنظومة، م. س. ج٢، ص١٤٥.

بل يكفي فيه أن يحلّل وجود زيد حتى ينتزع منه الإمكان ويحمل عليه. والقول بأن العلم كيف نفساني يلزم منه أن يكون الحمل هنا من المحمولات بالضميمة، فلا بد أن ينضم إلى النفس شيء حتى تتصف بأنها عالمة. وهذا متفق عليه عند الفلاسفة.

والحكيم السبزواري يحاول إثبات أنه في العلم لا ينضم شيء إلى الإنسان، فإذا لم ينضم شيء إلى الإنسان فلا يكون العلم حينئذ منشأ لانتزاع الكيف بالذات.

منشأ انتزاع الكيف بالذات

١. يدعي السيد السبزواري أن الكيف بالذات إما أن ينتزع من الماهية وإما من الوجود الذهني، والماهية داخلة تحت مقولتها الخارجية، لأن الماهية في الذهن إما جوهر أو كم.. فلا يمكن انتزاع الكيف بالذات من الماهية. كما لا يمكن انتزاع هذا الكيف بالذات من الوجود الذهني؛ لأن الوجود الذهني لا هو جوهر ولا عرض.

٢. قد يقال: إن الماهية والوجود الذهني شيء، وظهور الماهية للعالم وانكشاف الوجود الذهني له شيء آخر. فينتزع الكيف بالذات من انكشاف الصورة الذهنية وظهور الوجود الذهني والماهية للنفس، وليس من نفس الصورة الذهنية والماهية.

الجواب: أن الإنسان يجد من نفسه أن ما يوجد في ذهنه إنما هو الماهية والوجود الذهني، وليس ظهور الماهية وانكشاف الوجود الذهني.

ومضافا إلى الوجدان فإن العقل يحكم بأنه عندما يقال «الجسم أبيض»، فالجسم في الواقع أبيض بعرض اللون، والبياض هو الأبيض بالذات، وحيث إنّ البياض عارض على الجسم، يكون الجسم أبيضَ بعرض البياض لا بذاته، ولو كان الجسم أبيضَ بذاته لما أمكن أن يعرضه أي لون آخر. وعلى القول

بأن الصورة الذهنية ظاهرة للنفس، يكون ظهور الصورة ظهوراً بالعرض للصورة، لا بالذات، فإن الظهور ظاهر بذاته، والصورة الذهنية ظاهرة بعرض ذلك الظهور.

ولا يمكن انتزاع هذا الكيف بالذات من الظهور؛ فإن هذا الظهور ظهور لنفسه فلا يكون كيفا بالذات. والذي يكون كيفاً بالذات هو ذاك الظهور لا الصورة الذهنية. فلا ينتزع الكيف بالذات من انكشاف وظهور الصورة للنفس.

٣. والكيف بالذات ينتزع من العلاقة والارتباط والإضافة بين النفس والصورة الذهنية، وهذه الإضافة قد تكون إضافة إشراقية وقد تكون مقولية: فإن أريد بالعلاقة بين النفس والصورة الذهنية العلاقة الإضافية المقولية[١]، فيكون العلم من مقولة الإضافة لا من مقولة الكيف، والإضافة المقولية غير معقولة هنا إذ المقولات متباينة بتمام الذات.

وإن أريد بالإضافة القائمة بين النفس والصورة الذهنية الإضافة الإشراقية[٢]، فهذا يعني أن النفس أوجدت شيئا، لا أنه ضمّ شيء إلى النفس، مع أن الكيف ينتزع من ضم شيء إلى النفس، وهنا لم يضم شيء إلى النفس حتى يكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات بل إن النفس خلقت صورة.

وإذا لم يكن الكيف بالذات منتزعا من الماهية والوجود الذهني، أو من

---

(١) الإضافة المقولية يكون فيها طرفان بينهما نسبة، وهذه النسبة متكررة من الطرفين. وذلك من قبيل علاقة الأخوة بين زيد وعمر، فهي أخوة من طرفين، والفرق بين الإضافة والنسبة أن النسبة واحدة، ولكن الإضافة مركبة من نسبتين متكررتين لا تنفكان (ش).

(٢) الإضافة الإشراقية لا تكون كالمقولية مركبة من طرفين ونسبة تربط بينهما، بل لها طرف واحد، وإيجاد من هذا الطرف لشيء آخر. وذلك من قبيل العلة والمعلول: فالله علة للموجودات، ولكن ليس بمعنى أن الموجودات الممكنة كانت موجودة ثم حصلت إضافة بينها وبين الله تعالى، بل بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجد الموجودات. فالإضافة الإشراقية لا يوجد فيها طرفان بل طرف واحد وهو العلة، ويتولد عن هذه الإضافة وجود المعلول. ولهذا تسمى هذه الإضافة بالإشراقية لأنها إشراقٌ من طرف واحد (ش).

ظهور الصورة الذهنية، أو من الإضافة المقولية أو الإشراقية، فما هو منشأ انتزاع الكيف بالذات فضلا عن الكيف بالعرض؟

خلاصة الإشكال الذي أورده الحكيم السبزواري هو أنه لا يمكن القبول بأن العلم كيف بالذات باعتبار أن الكيف من المحمولات بالضميمة، وفي حالة حصول العلم لم ينضم إلى العالم شيء حتى يكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات، وحتى يكون ما انضم إلى النفس مصداقا لماهية الكيف بالذات، وقد استقرأ الحكيم السبزواري كل الإحتمالات في المقام، وانتهى إلى أنه لم ينضم إلى النفس شيء حتى يكون منشأ لانتزاع هذه الماهية أو يكون مصداقا لماهية الكيف بالذات.

وحتى لو سلم ما أفاده من أنه لم ينضم إلى النفس شيء حتى يكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات ومصداقا له. إلا انه لا يمكن إنكار ان النفس قد اختلف حالها قبل العلم عن حالها بعد العلم. وحيث إنّ الاختلاف لا بد أن يكون بالوجود، وهذا الوجود ـ سواء كان حاصلاً للنفس بالانضمام أو كان بإنشاء النفس ـ هو ممكن لأنه لم يكن موجودا ثم وجد. فإذا كان ممكنا فهو ليس بجوهر، بل هو عرض لأنه قائمٌ بالنفس.

فإذا كان ممكنا عرضيا فلا بد أن يكون داخلا تحت إحدى المقولات العرضية. وحيث إنّه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، فينحصر في أن يكون كيفا بالذات، وبذلك يثبت المطلوب.

هذا ويمنع المصنف دعوى عدم انضمام شيء إلى النفس، وإلا فكيف يمكن تفسير اختلاف حال النفس قبل العلم مع حالها بعد العلم.

وهو يرى أن الكيف بالذات لا ينتزع من الوجود الذهني الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا، وإنما ينتزع من حيث إنّه علم وموجود خارجي تترتب عليه الآثار. وقد تقدم الفرق بين الوجود الذهني والعلم، وأن الوجود الذهني مجرد

اصطلاح لا يراد منه الوجود في مقابل العدم، بل يراد منه الماهية الحاكية عن الخارج. وهذا الأمر القياسي والنسبي والذي يسمى في الفلسفة بالوجود الذهني هو في مقابل العلم الذي هو الوجود الحقيقي. والكيف بالذات ينتزع من العلم لا من الوجود الذهني.

الإشكال الثالث

يلزم من القول بالوجود الذهني، وأن تصوّر الشيء يكون بتصور ماهيته وذاتياته، أن تحضر ماهية الشيء بعينه إلى الذهن. فإذا تصوّر المؤمن كافرا فتكون نفس المؤمن حينئذ كافرة. وإذا تصوّر الكافر مؤمنا فتكون نفس الكافر مؤمنة. وإذا تصوّرت النفس الحرارة يلزم أن تكون النفس حارة. وهكذا الأمر في كل تصور، فإن ماهية الشيء المتصوّر تحضر بذاتياتها إلى الذهن حينئذ. وهذا ما لا يسع أحد الإلتزام به.

جواب الإشكال الثالث

إن ماهيات الأشياء تحصل في الذهن بمفاهيمها وليس بمصاديقها، فالحار حار بالحمل الأولي، ولكن الحار ليس بحار بالحمل الشائع، بل هو مفهوم يدخل تحت الكيف بالحمل الشائع. وما ذكر في الإشكال إنما هو آثار المصداق والوجود الخارجي وليس الذهني.

الإشكال الرابع

يلزم من تصوّر الأشياء بحقائقها وذاتياتها حصول المحال. وذلك لأنه عند تصور اجتماع النقيضين، واجتماع الضدين، وشريك الباري، وسلب الشيء عن نفسه، وأمثال ذلك مما يكون المحمول فيها محالاً أو ممتنعاً، يلزم أن تحصل ماهياتها في الذهن، فلا يكون مثل اجتماع النقيضين محالا، وإنما يكون ممكنا واقعا، وخير دليل على الإمكان الوقوع.

وحيث إنّ اللازم باطل لأن اجتماع النقيضين ليس بممكن ولا واقع، فإذن الملزوم مثله وهو أن الأشياء بحقيقتها تحضر إلى الذهن.

جواب الإشكال الرابع

إن المحالات الذاتية مثل اجتماع النقيضين وشريك الباري لا تحصل في الذهن بالحمل الشائع، لأن ذلك محال بحسب المصداق. أما بحسب المفهوم فهي من مفاهيم عالم النفس والتي تكون مخلوقة للنفس، وما هو مخلوق للنفس فهو مخلوق لله سبحانه وتعالى، وبحسب الآية: ﴿**خلقكم وما تعلمون**﴾[1] لا فرق في ذلك بين العمل الخارجي أو الذهني. وهذه المفاهيم إنما يشار بها إلى المصداق. وإلا فإن مفهوم الإنسان مثلا ليس بكاتب بطبيعة الحال، وإنما الكاتب هو مصداق الإنسان الخارجي.

وعليه ففي قضية «شريك الباري ممتنع» يكون شريك الباري بالحمل الشائع ممتنعا، أي مصاديق شريك الباري ممتنعة. أما نفس المفهوم فإن شريك الباري بالحمل الأولي ممكن، وكذا اجتماع النقيضين.

الإشكال الخامس

هذا الإشكال يختلف سنخا عن الإشكالات المتقدمة والتي كانت تردّ من خلال التفريق بين الحمل الأولي والحمل الشائع. أما الإشكال الخامس والإشكال السادس فهما يبتنيان على مقدمات علمية[2]، فيقال في الإشكال الخامس أن الإنسان الذي يجول ببصره في السماء ويدرك حجم الفضاء الذي لا يقدّر، فإنه يرى هذه الأشياء الضخمة ويدركها على ما هي عليه من الحجم والمساحة الكبيرة، أي أنه يدركها من دون تغيير في حجمها الواقعي. فلو

---

(١) سورة الصافات الآية ٩٦.

(٢) تجريبية.

كانت هذه الأشياء منطبعة في ذهن الإنسان بحقائقها وماهياتها، فيلزم انطباع الكبير بما هو كبير في الصغير بما هو صغير، وهو محال. ضرورة أن الذهن بحجمه الصغير لا يتسّع للكبير بما هو كبير. فإذا كان اللازم باطلاً ـ وهو كذلك قطعا ـ فالملزوم مثله في البطلان.

جواب الإشكال الخامس

سيأتي عند البحث في الجسم، أن الجسم يقبل الانقسام من دون أن تقف القسمة على حد، إلا أن هذا لا يجدي في الجواب على الإشكال، فإن العين لا تسع الفضاء وان كانت منقسمة إلى غير النهاية. فلو أخذنا أصغر ذرة في الجسم فإن هذه الذرة تظل قابلة للقسمة الخارجية إلى ما لا نهاية. لأن هذا الجسم له حجم (طول، عرض، عمق) وبالتالي له جهة يمنى وجهة يسرى، فيكون قابلا لأن يقطّع إلى قسمين. والجسم مهما صار صغيرا بالتقسيم العقلي والتقطيع الوهمي، فإن العقل يدرك بالوهم أن حجم الجسم لا يمكن أن ينعدم بالتقطيع والتقسيم، فما دام للجسم حجم فإنه سيظل قابلا للقسمة إلى ما لا نهاية. وإذا كان الجزء المادي غير متناه فتكون الصحاري والبراري غير متناهية، وحيث إنّ الصورة التي يدركها الذهن متناهية، فالمتناهي يمكن أن ينطبع في اللامتناهي.

وهذا الجواب ليس جوابا حلّيا بل نقضيا، وإلا فيمكن أن يقال بأن العين لصغر حجمها لا تستوعب مساحة الفضاء الواسع كما هو واضح، كما أن الذهن على صغره لا يمكن أن يستوعب صورة الفضاء الواسعة والكبيرة جدا.

والجواب الحلي هو بأن يفرق بين التقسيم والجسم: فالتقسيم غير متناه، لا أن الجسم غير متناه. ففي الجواب المتقدم يوجد خلط بين الجسم وبين التقسيم. والذي يفيد في المقام هو أن يكون الجسم غير متناه، لا أن التقسيم يكون غير متناه.

ويوجد في المقام جواب آخر، وهو أن المفروض في الجزء الذهني أنه غير متناه، ولكن هذه الصورة أيضا غير متناهية. فإذا كان كل منهما غير متناه، فيمكن القول ان اللامتناهي يستوعب لامتناهيا آخر! فإن اللامتناهي مشكّك وليس على قسم واحد، فقد يوجد لامتناه أكثر سعة من لامتناه آخر[١].

واجاب المصنف على الإشكال بما مفاده أن صورة الإنسان الحاصلة في النفس على أقسام: الصورة الحسية، والخيالية، والكلية. وصورة الإنسان الحسية هي التي تراها العين مثلا عند مباشرتها لإنسان ما. وصورة الإنسان الخيالية هي نفس صورته الحسية ولكن بعد انقطاع الرؤية. وصورة الإنسان الكلية هي مفهوم الإنسان في الذهن.

ولا إشكال في أن الصورة الكلية للإنسان تكون مجردة عن المادة وآثارها. وليست محكومة بأحكام المادة من الزمان والمكان والطول.. وإنما الكلام في أن الصورة الخيالية والحسية هل هما ماديتان أم أنهما مجردتان عن المادة؟ ذهب الحكماء قبل صدر المتألهين إلى أنها مادية، وأثبتوا لها أحكام المادة. ولكن صدر المتألهين أثبت أن الصورة الجزئية بقسميها الحسي والخيالي مجردة عن المادة، ولكن تجردّها ناقص وليس بتام.

فالصورة الجزئية، الخيالية والحسية، برأي صدر المتألهين تكون مجردة

---

(١) ولا غرابة في ذلك، إذ أن الحق سبحانه وتعالى لامتناه في علمه وفي قدرته. ومع ذلك فإن مقدوراته أقل من معلوماته، ومعلوماته أكثر من مقدوراته، فإن الله يعلم بالمتناقضين ولا يقدر على إيجادهما. وكذا فإن الله يعلم بشريك الباري ولكن لا يقدر على إيجاده، وفي الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون (انظر: بحار الأنوار، ج٤، ص١٤٣). وفي عيون الأخبار بإسناده إلى الحسين بن بشار عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أيعلم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف يكون؟ فقال: إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل: (إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وقال لأهل النار: (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون) فقد علم عز وجل انه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه (انظر: تفسير نور الثقلين للشيخ الحويزي، ج١، ص٧٠٩).

عن المادة ولواحقها وأحكامها، فلا تكون في زمان ولا مكان، ولا طول لها، أو عرض، أو عمق. ولا تشغل حيّزا ولا تنقسم وتتعّد فإن ذلك كله من أحكام المادة، والمجرّد ليس كذلك.

وقد قسّم المجرد إلى قسمين: المجرّد التام العقلي والمجرّد المثالي. والمجرّد المثالي له طول وعرض وعمق، فهو من هذه الجهة كالمادة، ولكنه لا يشغل حيّزا، فهو يشبه الصورة المرآتية التي تظهر طول الشخص وعرضه وشكله.. ولكن من دون أن تشغل حيزا. ومثال آخر، الأشياء التي يراها الإنسان في أثناء النوم، فإنه يراها بطولها وعرضها.. ولكن مع خلوها من المكان وإشغال الحيّز ونحو ذلك، ولهذا يقال أنه يوجد في المجرّد المثالي آثار المادة (الشكل والطول والعرض والعمق) دون نفس المادة. والمجرّد العقلي هو الذي يكون مجرّدا من المادة وآثار المادة. والمصنف يرى أن الصور الجزئية الحسية والخيالية متجردة تجرّدا مثاليا، فلا تحتاج إلى مكان. وإذا لم تكن هذه الصور الجزئية مادية فلا يلزم من حضور الماهية إلى الذهن إشكال انطباع الكبير في الصغير. فالمجرد ليس فيه صغير وكبير، لأنهما من أحكام المادة. وبذلك يندفع الإشكال من رأس.

قد يقال: إنه إذا كانت الصور الجزئية مجرّدة عن المادة فما وجه الحاجة إلى آلات البصر والسمع كالعين والأذن؟ فإذا كانت النفس مجردة، وكانت الصور الجزئية مجرّدة، فسواء وجدت هذه الآلات أو لم توجد فإن النفس تدرك الصور الجزئية، مع أنه من الثابت وجدانا أن الإنسان إذا فقد حسا فقد علما. فيظهر من ذلك أن الصور الجزئية ليست مجردة عن المادة.

والجواب: أن الموجودات المجردة على أقسام: قسم منها مجردة في وجودها وأفعالها، وذلك من قبيل العقل فإنه مجرد عن المادة ذاتا وفعلا. وقسم منها مجرّدة في وجودها فقط، وأما في مقام إنجاز أفعالها فتحتاج إلى

المادة وذلك من قبيل النفس. فالنفس لكي تكون في مكان ما فهي تتوسّل بالبدن لتحقيق مبتغاها، وحيث إنّ النفس لها تعلق بالبدن فيكون لها مكان بتبع البدن. ويقال «فلان هنا» أي بدنه هنا، وإلا فالمجرّد لا مكان له حتى يكون هنا أو هناك[١]. وعليه، فالنفس تحتاج في عملها إلى الآلات المادية، لأنها وإن كانت في مقام ذاتها مجردة عن المادة، لكنها في مقام فعلها مادية. وهذه الآلات وظيفتها الإعداد فهي مقدمات إعدادية لا أنها علة فاعلية.

الإشكال السادس

أثبت العلم الحديث أن حصول الإدراك للإنسان يحصل من خلال مجموعة من الانفعالات النفسية، فالإنسان عندما يواجه صورة شيء، تنتقل صورة من هذا الشيء إلى عدسة العين، وهذه الصورة المنعكسة من الواقع المادي إلى عدسة العين هي أصغر بكثير من حجم ما تمثله في الواقع المادي الخارجي. ثم تنتقل هذه الصورة من عدسة العين إلى الشبكية وهي مجموعة كبيرة من الأعصاب تستقبل الصورة فتحصل فيها بعض الارتعاشات وعند ذلك يحصل الإدراك.

والفرق بين هذا الإشكال والإشكال السابق أن الصورة في الإشكال السابق كان يدركها الإنسان، بينما الصورة في هذا الإشكال لا يدركها الإنسان وإنما يدرك الارتعاشات. وحاصل الإشكال: أنّ الحقائق والذاتيات ـ بناء على معطيات العلم الحديث ـ لم تنتقل إلى الذهن بل إن العلم بحسب هذه

(١) ويشهد لذلك ما يراه الإنسان من نفسه في حالة النوم من القيام بالأعمال المختلفة مع أن بدنه نائم. وأيضا يشهد لذلك الحالات التي كان يتعرض لها كبار العلماء كالمحقق الداماد حيث كان يشعر في أذكاره وهو ساجد بأن نفسه تحلق، والبدن واقع كخرقة على الأرض وهو يسبح في ملكوت الله. وأيضا يشهد لذلك الروايات من قبيل الرواية التي تذكر أن الميت عندما يموت يحوم حول بدنه ويعترض بما معناه: إذا كنت أنا من أهل الجنة فلماذا البكاء؟! (ش).

المعطيات العلمية يفسّر على أساس انتقال الصورة إلى العدسة ثم إلى الشبكية التي يحصل فيها مجموعة من الارتعاشات بحيث يحصل بسببها العلم.

جواب الإشكال السادس

وقبل الإجابة نشير إلى أن العلم يطلق ويراد به اصطلاحات متعددة، أحدها أن المراد منه هو العلم التجريبي - في مقابل الفلسفة - والذي يعتبر التجربة منهجا في الإثبات والنفي. ويوجد في البحث التجريبي نكتتان:

الأولى: أنّ مدار التجربة هو المادة ليس إلا، فليس لها أن تثبت أو تنفي ما وراء المادة.

الثانية: أنه حتى في دائرة المادة لا تملك التجربة قدرة على النفي في الأمور المادية فضلا عن الأمور المجرّدة، وإنما تقتصر قدرتها على الإثبات.

وحيث إنّ الصور الإدراكية مجرّدة كما تقدم، فالدليل التجريبي لا يملك قدرة على النفي أو حتى الإثبات في مجال المجردات، لأن دائرة التجريب هو المادة، وحيث إنّ الصور الإدراكية مجرّدة عن المادة، فلا معنى لادعاء العلم نفي وجود شيء آخر وراء الارتعاشات التي تحصل في الشبكية.

الإشكال السابع

بناءا على القول بالوجود الذهني يلزم أن يكون الشيء الواحد كليا وجزئيا، واللازم باطل فالمقدّم مثله.

أما بطلان التالي: فلأن اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد هو من جمع المتقابلين، وهو واضح البطلان.

أما بيان الملازمة: لأن الإنسان بما هو مفهوم متصوّر في الذهن قابل للصدق على كثيرين، فهو كلي. وحيث إنّ الإنسان المتصوّر في ذهن زيد هو غير الإنسان المتصوّر في ذهن شخص آخر، لأن الأول يقوم بنفس زيد بوجود

شخصي وجزئي، وكذلك الثاني يقوم في ذهن الغير بوجود شخصي جزئي. فيلزم أن يكون الإنسان المعقول في ذهن زيد جزئياً، لأنه غير الإنسان المعقول عند الآخر، وهو كلي أيضا لأنه يصدق على كثيرين.

جواب الإشكال السابع

ومما تقدم يتضّح أنّ هذا الإنسان الذي في الذهن بلحاظ الوجود الذهني والقياس إلى الخارج كلي. وبلحاظ أنه موجود من موجودات عالم النفس جزئي فلم تكن الكلية والجزئية هنا بلحاظ واحد.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول



الفصل الأول من المرحلة الثالثة

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه؛ وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: الإنسان ضاحك، وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمرا آخر، به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود. ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما واقعا بينهما مستقلاً عنهما؛ وإلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثةً خمسةً، ثم الخمسة تسعةً وهلم جرا، وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلا بالمفهومية، ونسميه الوجود الرابط. وما كان بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية، نسميه الوجود المحمولي والوجود المستقل. فإذن الوجود منقسم إلى مستقل ورابط، وهو المطلوب.

ويظهر مما تقدم:

أوّلاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، والرابط ليس كذلك.

وثانياً: أن تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما؛ لكونه واحدا غير خارج من وجودهما.

وثالثاً: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء، وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.



شرح المطالب

عقد هذا الفصل والفصل الذي يليه لإثبات الوجود الرابط، وعقد الفصل الثالث لإثبات أقسام الوجود المستقّل.

أقسام الوجود في نفسه

الوجود منه ما هو في نفسه، ومنه ما هو في غيره. والوجود في نفسه يختلف عن الوجود في غيره خارجا وذهنا:

أما خارجا؛ فلأن الوجود في نفسه قائم بنفسه، مستقل، له حدّ تنتزع منه الماهية؛ إذ الماهية بالمعنى الأخص ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ تنتزع من حد الوجود.

والوجود في غيره سنخ وجود رابط غير مستقل في الخارج، بل وجوده قائمٌ في غيره، فلا تنتزع منه الماهية.

والوجود في غيره يختلف عن الوجود لغيره الذي هو موجود مستقل، وينتزع منه ماهية عرضية، إلا أنه مع ذلك يحتاج إلى ما يعرض عليه ويقوم به في الخارج، من قبيل اللون، فوجود اللون غير وجود الجسم، والأعراض التي تعرض الجسم لها وجود ولكن بالغير، ووجودها مستقل ولهذا تنتزع منه ماهية الكم والكيف.. أما الوجود الرابط فليس له استقلالية في الخارج مطلقا، بل هو قائم في غيره، ووجوده في وجود غيره لا في نفسه، ومن هنا لا يكون منشأ لانتزاع الماهية.

أما ذهنا؛ فلأن الوجود المستقل له مفهوم وتصور مستقل في الذهن. أما الوجود الرابط فليس له مفهوم مستقل في الذهن.

ويعبّر عن الوجود في نفسه بالوجود المستقل والوجود الغني. ويعبّر عن الوجود في غيره بالوجود الرابط والوجود الفقير. والتعبير بالغني والفقير هو من مبتكرات صدر المتألهين.

إثبات الوجود الرابط

يشير المصنف إلى أن القضية الذهنية القائلة «زيد قائم» لا تكون صادقة إلا إذا وجد في الخارج شخص زيد، ووجد القيام أيضا، ووجد بينهما معنى رابط، وإلا فالقضية كاذبة.

وتحقق القضية في الذهن يتوقف على أمور، وهي: تصور مفهوم الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجود معنى رابط بين الموضوع والمحمول يسمح باتحاد الموضوع مع المحمول. وبدون المعنى الرابط لا تتحقق القضية؛ فإن تراكم التصورات لا ينتج عنه تصديق إلا إذا وجد معنى يربط بينها ويسمح باتحادها.

وعليه، ففي القضية التصديقية لا بد من أن يكون لزيد مصداق في الخارج، وللقيام مصداق في الخارج، وللرابط أيضا مصداق في الخارج. وإلا فلا يمكن أن نعرف صدق القضية من كذبها.

قد يقال: بناء على ما تقدم يوجد هنا وجودات ثلاثة: وجود الموضوع، والمحمول، ووجود الرابط. وكل منها يكون وجوده في نفسه.

والجواب: أن الوجود في نفسه ـ وجود الموضوع، ووجود المحمول ـ وجود مستقل، وهو يختلف عن الوجود في غيره؛ فإن وجوده يقوم بالطرفين ويرتبط بهما كالمعنى الحرفي، ولهذا يسمى بالوجود الرابط. ولو كان الوجود الرابط وجودا في نفسه كوجود الموضوع والمحمول، فيحتاج إلى رابطين: بأحدهما يرتبط بالموضوع وبالآخر يرتبط بالمحمول. وإذا كان كل من هذين

الرابطين وجودا في نفسه فيصير الاثنين خمسة، والخمسة تسعة، فتتسلسل القضية إلى ما لا نهاية.

وقد أثبت المصنف الوجود الرابط دون الوجود المستقل؛ وذلك باعتبار أن الوجود المستقل ثابت بالوجدان والضرورة فلا كلام فيه، إذ بعد الإيمان بالواقعية ورفض السفسطة، وإثبات أن هذه الواقعية هي الوجود، يثبت أن الوجود المستقل متحقق في الواقع الخارجي. وإنما الكلام في الوجود الرابط الذي هو محل خلاف.

نتائج البحث في الوجود الرابط

وهناك عدة نتائج استفادها المصنف من البحث المتقدم، وهي:

النتيجة الأولى: أن المعنى الرابط لا ماهية له، بخلاف الوجود المستقل. والوجه فيه واضح؛ إذ أن المعنى الرابط ليس له وجود استقلالي حتى تنتزع منه الماهية؛ فإن الماهية كما تقدم تنتزع من حد الوجود الخارجي، وإذا لم يكن للشيء وجود خارجي مستقل بنفسه فلا يمكن أن يكون منشأ لانتزاع الماهية. نعم، إذا كان وجودا في نفسه تنتزع منه حينئذ الماهية سواء كان جوهرا أو عرضا. ويعبر عن الجوهر والعرض بأنهما لنفسه ولغيره، وليس بأنهما في نفسه وفي غيره.

النتيجة الثانية: أن وقوع الوجود الرابط بين طرفين ينتج عنه بالضرورة وجود نحو من الاتحاد بينهما، وإلا يلزم أن يكون الواحد اثنين؛ لأن الوجود الرابط واحد، وهو قائم فيهما، فإذا كان أحدهما أجنبي عن الآخر فيكون الواحد قائما في اثنين فيلزم أن يكون الواحد اثنين وهو محال. وعليه، فلا بد أن يفرض سنخ من الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يتحقق الوجود الرابط بينهما وإلا ما لم يكن اتحاد بين الموضوع والمحمول فلا يكون هناك وجود رابط واحد بينهما. ومن هذا القبيل النقطة الواحدة التي لا يمكن أن

توجد في دائرة معينة، وتوجد أيضا في دائرة أخرى في نفس الآن. اللهم إلا إذا كانت الدائرتان متحدتين بنحو من أنحاء الاتحاد بأن كانت إحداهما داخلة في الأخرى، وكانت النقطة في وسطهما.

النتيجة الثالثة: أن الوجود الرابط إنما يجري في الهليات المركبة التي تفيد ثبوت شيء لشيء، فلا بد من وجود شيئين بينهما نحو من الاتحاد، والوجود الرابط يكون قائما بهما. وأما في الهليات البسيطة فلا يوجد سوى شيء واحد، لأنها تفيد ثبوت شيء، لا ثبوت شيء لشيء. فلا معنى لوجود رابط في الهلية البسيطة.

نعم، بحسب الذهن يوجد في الهلية البسيطة شيئان، فقضية «الإنسان موجود» تؤول بالتحليل الذهني إلى شيئين هما «وجود» و«إنسان». وبحسب الخارج يوجد شيء واحد هو الوجود بناء على أصالة الوجود، والماهية بناء على أصالة الماهية. إلا أن المراد في المقام هو الوجود الرابط الذي يربط بين شيئين في الخارج، لا في الذهن. وهنا في الهلية البسيطة لا يوجد رابط خارجي.

الفصل الثاني من المرحلة الثالثة

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلافٌ نوعيّ ـ بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقيّ لا يمكن تعقُّله على الاستقلال، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنىً اسمياً بتوجيه الإلتفات إليه بعد ما كان معنىً حرفياً ـ أو لا اختلاف نوعيا بينهما؟

والحق هو الثاني، لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عِلَلِها، ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعا وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأَخْذِها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت.

ويظهر مما تقدم أن المفهوم تابع ـ في استقلاله بالمفهومية وعدمه ـ لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام.

شرح المطالب

إن المفهوم الذهني لا يحكي عن الوجود الرابط في الخارج إلا إذا كان هذا المفهوم الذهني رابطا، وبذلك يكون حاكيا عن الوجود الرابط في الخارج.

ولكن، هل يمكن لحاظ هذا المفهوم الرابط بنحو الاستقلال بحيث يكون مستقلا بالمفهومية، أم أنه لا يمكن ذلك بدعوى لزوم انقلاب المفهوم غير المستقل إلى مفهوم مستقل؟

ولتوضيح الأمر، فإن الحرف (من) في القضية «سرت من البصرة» هو معنى حرفي قائم بغيره، فهل يمكن أن نلحظ (من) بنحو الاستقلال واستفادة مفهوم استقلالي منها أم لا؟

الجواب: أن ذلك ممكن بحسب الذهن، فيقال بأن (من) تفيد معنى الابتداء، ولكن الابتداء غير (من)؛ لأن (من) معنى حرفي بينما الابتداء معنى اسمي. ومع ذلك يمكن الإشارة بهذا المعنى الاسمي إلى ذلك المعنى الحرفي من دون أن يكون المعنى الاسمي حاكيا لحقيقة ذلك المعنى الحرفي التي هي الربط، بل يشير إليه فحسب. ويدل على ذلك صحة الحكم بأن (من) غير (في)، لأن (من) تفيد الابتداء و(في) تفيد الظرفية. وحيث إنّ الابتداء غير الظرفية فتكون (من) مغايرة لـ(في).

وعليه، فبالنسبة للمعنى الرابط في الخارج، والذي يكون له مفهوم رابط في الذهن، هل يمكن توجيه الإلتفات إليه بنحو مستقل أم لا؟ وبعبارة المصنف هل يوجد اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والوجود المستقل أو لا

يوجد اختلاف نوعي؟ وعلى القول بإمكان توجيه الإلتفات إلى الوجود الرابط بنحو مستقل في الذهن فلا اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والوجود المستقل، وعلى القول بعدم إمكان ذلك فهنا يوجد اختلاف نوعي بينهما في الذهن. وليس مراد المصنف من الاختلاف النوعي هو الاختلاف بالمعنى المصطلح لكلمة النوع، إذ من الواضح وجود اختلاف نوعي بينهما بهذا المعنى؛ فإن نوع الإنسان غير نوع الشجر، والماهيات التامة تختلف. وإنما المراد من الاختلاف النوعي هو أن الوجود الرابط هل ينقلب إلى وجود مستقل في الذهن بمجرد الالتفات إليه بنحو الاستقلال أم لا؟ أما في الخارج فإن الوجود المستقل مستقل، والوجود الرابط رابط، ويستحيل أن ينقلب أحدهما إلى الآخر وإلا لزم الانقلاب المحال.

يرى المصنف أنه لا يوجد اختلاف نوعي بينهما. فالمفهوم الرابط يمكن بتوجيه الإلتفات إليه أن يكون مفهوما اسميا مستقلا بالمفهومية. ويذكر دليلا على ذلك يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: يوجد في بحث العلة والمعلول[1] مطلب في غاية الأهمية، أسس بنيانه صدر المتألهين وأراد من خلاله إثبات أن كل عالم الإمكان ـ إبتداء من الصادر الأول الذي هو أشرف موجود إمكاني، وانتهاء بالمادة الأولى التي هي أحقر موجود في عالم الإمكان ـ هو روابط بالنسبة إلى الله تعالى، وهو وجود تعلقي ومعنى حرفي قائم به سبحانه وتعالى. غاية الأمر أنه يوجد طرف واحد وهو الواجب سبحانه وتعالى، وتسمى هذه الإضافة بالإشراقية تمييزا لها عن الإضافة المقولية التي تكون قائمة بالطرفين. فما عدا الواجب كل وجود هو وجود رابط وتعلقي.

---

(١) في المرحلة السابعة.

وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كلّ قائم في سواه معلول»[1]، وحيث إنّ عالم الإمكان معلول للواجب فيكون حينئذ قائما في غيره، ويكون وجودا ربطيا.

المقدمة الثانية: أن الموجود إما في نفسه وإما في غيره، وهما المستقل والرابط. والموجود في نفسه إما لنفسه وإما لغيره، وهما الجوهر والعرض. فالجوهرية والعرضية وجودات مستقلة بالمفهومية، ومصاديقها هي الممكنات. فهذه الممكنات من جهة هي روابط، ومن جهة أخرى فإن العقل يلتفت إليها بنحو الاستقلال ويجعلها مستقلة: فيحكم بأن هذا الشيء جوهر، وذاك الشيء عرض.

وعليه، فالمعنى الرابط يمكن أن يكون معنى مستقلا عند توجيه الإلتفات إليه في الذهن لا في الخارج. فإذا نسبت كل المعلولات إلى الله تعالى فتكون روابط محضة، ولكن إذا نسب بعضها إلى بعض فيكون بعضها جوهرا وبعضها الآخر عرضا. والجوهرية والعرضية من المفاهيم المستقلة، والحاصل أنه بتوجيه الإلتفات إلى المعنى الحرفي يصير هذا المعنى معنى اسميا، فيثبت المطلوب.

---

(١) نهج البلاغة، ج٢، خطبة ١٨٦.

الفصل الثالث من المرحلة الثالثة

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره ان يكون الوجود الذي له في نفسه ـ وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم ـ هو بعينه يطرد عدما عن شيء آخر، لا عدم ذاته وماهيته، وإلا كان لوجودٍ واحدٍ ماهيتان، وهو كثرة الواحد، بل عدما زائدا على ذاته وماهيته، له نوع مقارنةٍ له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهلَ الذي هو نوع من العدم يقارنه، كالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدمَ، تطرد بعينها عن موضوعها العجزَ.

والدليل على تحققِ هذا القسم وجودات الأعراض، فإنّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم، وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإنّ لها نوعُ حصول لموادها تكملها وتطرد عنها نقصا جوهرياً، وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود «لغيره»، وكونه ناعتاً. ويقابله ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامة الجوهرية، كالإنسان والفرس، ويسمى هذا النوع من الموجود «وجوداً لنفسه» فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه.

وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية، وسيأتي البحث عنهما.

شرح المطالب

مقسم البحث في هذا الفصل هو الوجود في نفسه، فهو ينقسم إلى ما هو وجود لنفسه وإلى ما هو وجود لغيره. والمهم هو إثبات الوجود لغيره، وإلا فالوجود لنفسه واضح إذ أن كل الجواهر الخارجية وجودها في نفسها ووجودها لنفسها. فإن بعض الموجودات عندما توجد تقوم بفعلين في وجود واحد. وبعض الموجودات عندما توجد تقوم بفعل واحد في وجود واحد. ومثال ذلك ماهية العرض: فالعرض هو الموجود الذي إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، والعرض ماهية، وحكم الماهية من حيث هي هي (وبالحمل الأولي) أنها لا موجودة ولا معدومة. والبياض من حيث هو هو لونٌ مفرّق لنور البصر، والسواد من حيث هو هو لونٌ قابض لنور البصر، فاللون جنس والمفرّق أو القابض فصل وماهية في السواد لم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم، فالوجود والعدم أمران خارجان عن ذات الماهية. والماهية بالحمل الشائع إن وجدت علتها فهي موجودة وإلا فهي معدومة. فالماهية بالحمل الشائع مع عدم وجود العلة معدومة، وهي توجد إذا أعطي لها الوجود. فالعلة تعطي الوجود للماهية العرضية، وهذا الوجود المعطى للماهية العرضية يقوم بفعلين بوجود واحد: فأولا يطرد العدم عن ماهيّة ذاته؛ لأنها كانت معدومة بالحمل الشائع فتكون موجودة. وحيث إنّ وجودها قائم بالغير (أي بالموضوع) فإنها تطرد أيضا عدما قائما في وجود موضوعها. وهذا العدم الذي تطرده عن وجود موضوعها هل هو عدم ماهية الموضوع أو عدم شيء آخر؟

وحيث إنّ ماهية الموضوع أيضا كانت معدومة بالحمل الشائع، فإن

الوجود كما يطرد العدم عن ذاته وماهيته، هل يطرد العدم عن ماهية موضوعه أو أنه يطرد عدما آخر غير عدم ماهية موضوعه.

والجواب: أنه يستحيل أن يكون الوجود طاردا لعدم ماهية موضوعه، لأنه لا يعقل أن يطرد وجود واحد العدم عن ماهيتين، وإلا يلزم أن يكون الوجود الواحد اثنين، لوضوح أن الماهيتين فيهما اقتضاء لوجودين اثنين لا واحد. فالطارد للعدم عن ماهية موضوعه وجود آخر غير الوجود الذي طرد العدم عن ماهية العرض؛ إذ المفروض أنهما وجودان، وكل منهما هو وجود في نفسه. وأحدهما وجود في نفسه طارد لعدم الموضوع، والآخر وجود في نفسه طارد لعدم العرض.

والوجود الذي طرد العدم عن ماهية العرض يفعل فعلا آخر، فإن بعض الموضوعات تقارنها بعض الأعدام ـ لا عدم ذاتها وماهيتها ـ والعرض عندما يوجد كما يطرد العدم عن ذاته يطرد العدم عن ذلك الشيء المقارن للموضوع (بأن يعطي الوجود للعدم المقارن).

ففي القضية القائلة «زيد عالم» العلم كيف نفساني له وجود، وهذا العلم هو وجود عرضي لأنه قائم في موضوع. و(زيد) في نفسه جاهل، والجهل هو عدم العلم بنحو عدم الملكة، فهو عدم مقارن لوجود زيد. فيكون لزيد الموجود الذي له وجود في نفسه عدم مقارن في نفسه وهو عدم العلم. والعلم المفاض من الله تعالى على زيد كما يطرد العدم عن ماهية ذاته (الكيف النفساني)، يطرد أيضا العدم المقارن لزيد (الجهل).

فالعلم يؤدّي فعلين بوجود واحد: يطرد العدم عن ماهيته وهو الكيف النفساني، ويطرد العدم المقارن لموضوعه. وعند ذلك يقال: زيد عالم.

ومثل هذه الوجودات التي إذا تحققت تقوم بفعلين تسمى «وجود في

نفسه لغيره»، لأنها كما تفعل فعلا في نفسها، تقوم بفعل آخر للغير وهو العدم المقارن للمعروض، أي الجوهر. وبذلك يكون وجودها لنفسها عين وجودها للموضوع. فالوجود الجوهري وجود في نفسه لنفسه لا يقوم إلا بفعل واحد وهو أن يطرد العدم عن ذات ماهيته. والوجود العرضي يقوم بفعلين بوجود واحد، فيطرد العدم عن ذات نفسه ويطرد العدم المقارن لموضوعه.

وبعد أن تعرض المصنف للشيء الذي يطرد العدم عن ماهية نفسه، ويطرد العدم عن شيء مقارن لموضوعه، ومثّل له بالأعراض، ذكر مثال آخر يتوقف بيانه على ما يلي:

تنقسم الماهية إلى الجوهر والعرض[1]، وينقسم الجوهر ـ في الفلسفة المشائية ـ إلى خمسة أقسام، وهي: النفس، والعقل، والجسم، والمادة، والصورة.

فالمادة من أقسام الجوهر، وهي تمثّل جهة القابلية في الأشياء: فالشجرة تكون شجرة بالفعل، والرماد يكون رمادا بالفعل. والشجرة يكون فيها قابلية أن تكون رمادا بالفعل، أي قابلية أن تعدم وتوجد صورة أخرى، وقابلية أن تصير الشجرة صورة أخرى هو ما يسمى بالمادة. فقابلية الشيء وفعليته أمران متغايران.

فهنا توجد حيثيتان: حيثية الفعلية، وحيثية القابلية والاستعداد لأن تكون شيئا آخر. وتسمى الحيثية الأولى حيثية الفعل، والحيثية الثانية حيثية القوة، ويعبّر عنها الفلاسفة بالمادة. فالمادة هي حيثية استعداد وليس فيها فعلية إلا فعلية أنها تقبل الأشياء.

فالمادة في ذاتها لا كمال لها، وإنما يكون لها كمال بالصور التي تعرض

---

(١) راجع بحث المقولات في المرحلة السادسة.

عليها فتكسبها الفعلية، كالصورة النباتية لشجرة التفاح فهي أولا تطرد العدم عن ماهية ذاتها، ثم ثانيا تطرد عدما مقارنا لموضوعها الذي هو المادة، لأن الصورة تحتاج إلى محل وهو المادة. فهنا أمران جوهريان أحدهما حال في الآخر. ويسمى أحدهما محل والآخر حال. فالمادة الأولى جوهر وهي محل للصورة النوعية، والصورة النوعية جوهر وهي حال.

ويميّز هنا بين الحال والموضوع بأن الموضوع يعرض عليه العرض، بخلاف المحل فإنه يوجد فيه جوهر آخر، ولكن يوجد فيه خصوصية العرضية وهي أن وجوده لنفسه، وأيضا يطرد عدما عن موضوعه. وذلك العدم هو أن المادة فيها نقص جوهري، فقبل أن توجد فيها الصورة الشجرية كانت فاقدة لها، وبعد أن وجدت الصورة الشجرية فيها صارت كاملة من هذه الجهة. فإذن الصورة الشجرية تطرد عدما عن ماهيتها النوعية، وتطرد عدما مقارنا لمحلها والذي هو المادة الأولى، أو المادة بصورة عامة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



في المواد الثلاث
الوجوب والإمكان والإمتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعي

وفيها تسعة فصول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الرابعة

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن؛ فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً وهو الأول، أو يكون العدم له ضرورياً وهو الثاني، وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً وهو الثالث. وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات.

وهي بيّنة المعاني؛ لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا كانت لا تُعرَّف إلا بتعريفات دورية، كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال، ثم تعريف المحال ـ وهو الممتنع ـ بما يجب أن لا يكون، أو ما ليس بممكن ولا واجب، وتعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده وعدمه.

شرح المطالب

الوجوب والإمكان والإمتناع

هذه الأمور الثلاثة (الوجوب والإمكان والإمتناع) أوّلية الارتسام في النفس، كالوجود الذي لا يقبل التعريف الحقيقي لا حدّا ولا رسما ولا تاما ولا ناقصا، وذلك باعتبار أن الوجود غير مركب من جنس وفصل ولا توجد فيه خاصة. وكذلك هذه الأمور الثلاثة فإنها ليست من الأمور التي تقبل التعريف الحقيقي لا حدّا ولا رسما. ومعانيها مرتكزة في النفس ارتكازا أوّليا.

وكما أنه في التصديقات النظرية حيث إنه لا بد أن تنتهي إلى تصديقات بديهية أوّلية لا يطالب العقل بها، كذلك في التصورات النظرية لا بد أن تنتهي إلى تصوّرات بديهية لا يطالب العقل بتعريف منطقي لها.

نعم قد توجد توضيحات عنها، وذلك من قبيل لفظ «الإنسان» الذي يكون أوضح من لفظ «البشر» في الذهن، ولفظ «الأسد» قد يكون أوضح في الذهن من لفظ «سميدع». فيستبدل أحد اللفظين بالآخر، ويسمى هذا بالتعريف اللفظي، وهو من قبيل شرح الاسم.

وعلى هذا فإن ما يذكر من تعريف للإمكان والوجوب والإمتناع لا يكون تعريفا حقيقيا، وإنما هو بيان لفظي ليس إلا، فإن هذه المفاهيم من المفاهيم البديهية التي تتصورها النفس تصورا أوليا بلا احتياج إلى حدّ أو رسم، وكذلك الأمر في المفاهيم الفلسفية عموما، كمفهوم العلة والمعلول، والقدم والحدوث، والثبات والتغيّر.

الإنحصار بالمواد الثلاث

تتألف القضية منطقيا من أجزاء ثلاثة على الأقل هي الموضوع، والمحمول، والنسبة. والبحث في وجود جزء رابع وهو الحكم ـ كما هو رأي المصنف ـ موكول إلى محله. والنسبة هي التي تربط بين المحمول والموضوع، بحيث تفيد أن المحمول ثابت للموضوع أو أنه غير ثابت له. وللنسبة كيفيات ثلاثة بالحصر العقلي: فإما أن يكون المحمول ثابتا للموضوع بالضرورة ويستحيل الإنفكاك عنه. وإما أن يكون المحمول غير ثابت للموضوع بالضرورة ويستحيل الجمع بينهما. وإما أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بنحو الإمكان بحيث يمكن ثبوته له ويمكن عدم ثبوته له. فالأول هو الوجوب، والثاني هو الإمتناع، والثالث هو الإمكان. والكلام هنا في مطلق القضية، أعم من أن يكون المحمول فيها هو الوجود أو غيره. وبعبارة فلسفية، أعم من أن تكون القضية هلية بسيطة أو مركبة.

الفرق بين الجهة والمادة

ويعبّر عن الوجوب والإمكان والإمتناع في المنطق بالجهة، وأما في الفلسفة فقد عبّر المصنف وغيره عن هذه الأمور الثلاثة بلفظ المواد، فما هو الفرق بين الجهة والمادة؟

لا إشكال في أنه في كل قضية توجد نسبة، وهذه النسبة لا تخرج عن إحدى الكيفيات الثلاثة في نفس الأمر، سواء علمنا بها أم لم نعلم بها. فإذا كان النظر إلى الكيفية الواقعية بغضّ النظر عن ذكرها في الكلام واللفظ تسمى مادة، وإذا ذكرت تلك الكيفية في الكلام فتسمى الجهة. فالجهة هي المادة إذا ذكرت في الكلام. والجهة قد تطابق المادة وقد لا تطابقها، كما لو أخطأ الإنسان في جهة القضية. وأما المادة فلا يتصوّر فيها الخطأ لأنها أمر واقعي. والمنطقي يبحث عن جهات القضايا، أي مقام الإثبات سواء طابق الواقع أم لم

يطابق. أما الفيلسوف فلا علاقة له بجهة القضية وإنما يقتصر في بحثه على تلك الأمور النفس الأمرية، أي الكيفيات الموجودة للنسبة الحكمية واقعا.

وهناك فرق بين البحث المنطقي والبحث الفلسفي، ففي المنطق يبحث في القضايا مطلقا أعم من أن يكون المحمول فيها هو الوجود أو غيره. وأما في الفلسفة فيبحث في القضايا التي يكون محمولها هو الوجود. وعندما يبحث المصنف عن «المواد» فلا يقصد بها المواد في مطلق القضايا، بل يقصد المواد في القضايا الفلسفية التي يكون المحمول فيها هو الوجود، لأن غرض الفيلسوف لا يتعلق إلا بما إذا كان المحمول هو الوجود، وإذا كان المحمول هو الوجود فلا بد أن تتكيّف النسبة فيه بالوجوب أو الإمكان أو الامتناع.



الفصل الثاني من المرحلة الرابعة

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضعُ الذات كافيا في تحقّقه وإن قطع النظر عن كل ما سواه، وبما بالغير ما يتعلق بالغير، وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتّصف به.

فالوجوب بالذات، كما في الواجب الوجود تعالى؛ فإن ذاته بذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيرها.

والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجودُهُ بعلته.

والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفَين إذا قيس إلى وجود الآخر؛ فإن وجود العُلوّ إذا قيس إليه وجود السِفل يأبى إلا أن يكون للسُفْل وجودٌ، فلوجود السُفل وجوبٌ بالقياس إلى وجود العلوّ وراء وجوبه بعلته.

والإمتناع بالذات، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري واجتماع النقيضين.

والإمتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته، وعدمه الممتنع لوجود علته.

والإمتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفَين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات، كما في الماهيات الإمكانية؛ فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورةَ العدم.

والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبَين بالذات المفروضَين، ففَرْضُ وجود أحدهما لا يأبى وجودَ الآخر ولا عدمَهُ؛ إذ ليس بينهما عليةٌ ومعلولية ولا هما معلولا علة ثالثة.

وأما الإمكان بالغير فمستحيل؛ لأنّا إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو في ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات؛ إذ المواد منحصرة في الثلاث، والأوّلان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغوا.

شرح المطالب

تنقسم كل واحدة من المواد الثلاثة (الواجب والممتنع والممكن) بحسب القسمة العقلية إلى ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير. ويستثنى من ذلك الممكن، إذ لا يعقل فيه أن يكون ممكنا بالغير، فيكون مجموع الأقسام ثمانية.

ما بالذات

والمراد من «ما بالذات» لحاظ المفهوم بالحمل الشائع بالذات بقطع النظر عما سواه، أي إلى المصداق والوجود الخارجي ولكن بما هو هو وبقطع النظر عن أي شيء آخر:

- فإذا لوحظ «الكتاب» بما هو هو فلا الوجود ضروري له؛ إذ لا مانع من أن يعدم بحسب ذاته. ولا العدم أيضا ضروري له؛ إذ لا مانع من أن يوجد بحسب ذاته. فهو إذن ممكن بالذات.

- وإذا لوحظ «الواجب» بما هو هو فلا العدم ضروري له، ولا العدم والوجود متساويان في النسبة إليه. فيكون الوجود ضروريا له بحسب ذاته؛ لاستحالة العدم عليه.

- وإذا لوحظ «شريك الباري» بغض النظر عن أي شيء آخر، فلا الوجود ضروري له، ولا العدم والوجود متساويان في النسبة إليه. فيكون العدم ضروريا له بحسب ذاته؛ لامتناع وجوده.

وعليه، فإذا لوحظ الشيء بما هو هو وبقطع النظر عن أي شيء خارج

ذاته، فيكون حينئذ بالذات، وله أقسام ثلاثة: واجب بالذات وممكن بالذات وممتنع بالذات.

ما بالغير

والمراد من «ما بالغير» لحاظ الشيء مقيسا إلى علته، أي بالنظر إلى العلة التي أوجدته، فتكون العلة الموجدة ملحوظة في النظر إلى الشيء. فالإنسان مثلا يتصف في وجوده بالوجوب بالغير، ولكن لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى العلة الموجدة له. وأما مع عدم لحاظ العلة التي اوجدته فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيكون ممكنا بالذات.

ما بالقياس إلى الغير

والمراد من «ما بالقياس إلى الغير» هو أن يصرف النظر عن مقام الذات، أو مقام كونه علة لشيء أو معلولا لشيء أو غير ذلك.. بل يراد به قياس موجود إلى موجود آخر، كما لو قيس العلو إلى السفل أو بالعكس، فهذه المقايسة بغض النظر عن الإيجاد والوجود تكون بالقياس إلى الغير.

والإمكان بالغير مستحيل، والدليل على ذلك أن الممكن بالغير لا يخرج في ذاته عن أحد الأمور ثلاثة: إما هو في ذاته واجب بالذات، وإما ممتنع بالذات، وإما ممكن بالذات.

ـ فإذا كان في ذاته واجبا بالذات فيستحيل أن يصير بواسطة الغير ممكنا؛ فإن القول بأن الواجب بالذات يصير ممكنا بالغير يلزم منه اجتماع النقيضين: فإذا كان واجبا بالذات فيكون ثبوته لنفسه ضروريا، وإذا صار ممكنا بالغير فلا بد أن يسلب عن ذاته[1]: فتكون ذاته ثابتة لذاته، وذاته مسلوبة عن ذاته، وهو

---

(١) قد يقال أن الممكن بالغير لا يعقل حتى يتفرع منه سلب الشيء عن ذاته، إلا أن الملحوظ هنا هو عبارة «الإمكان» أو عبارة «بالغير» وما كان فيه أحدهما فهو مسلوب عن ذاته.

جمع للنقيضين. وعليه، لا يمكن للواجب بالذات أن يكون ممكنا بالغير لأنه يلزم منه جمع النقيضين والانقلاب المحال.

ـ وكذلك الأمر في الممتنع بالذات، فإن الممتنع بالذات لا يكون بواسطة الغير ممكنا بالغير؛ لأنه في ذاته ممتنع بالذات وضروري العدم، فيسلب عن ذاته بالضرورة. وإذا صار بواسطة الغير ممكنا بالغير فيلزم من ذلك أن لا يكون ممتنعا بالذات فلا يسلب عن نفسه بالضرورة، وسلب الشيء عن نفسه وعدم سلبه عن نفسه هو جمع للنقيضين.

ـ وأما على القول بأنه في ذاته ممكن، فيلزم من القول أنّ الممكن بالذات يصير ممكنا بالغير اللغوية وتحصيل الحاصل؛ لأن الإمكان حاصل له في رتبة سابقة وهي رتبة الذات، فلا معنى لأن يعطى الإمكان في رتبة لاحقة وهي رتبة الغير، لأنه تحصيل الحاصل. كما لا معنى لأن يعطى الوجود لما هو موجود بالفعل، وإلا يكون لغوا.

الفصل الثالث من المرحلة الرابعة

واجب الوجود ماهيته إنيّته

واجب الوجود ماهيته إنّيته، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به؛ وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائدا على ذاته عرضياً له، وكل عرضيّ معلّل بالضرورة، فوجودُهُ معلّل، وعلّته إما ماهيته أو غيرها: فإن كانت علّته ماهيته ـ والعلة متقدّمة على معلولها بالوجود بالضرورة ـ كانت الماهية متقدمةً عليه بالوجود، وتقدُّمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال، وإما بوجود آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كانت علّته غير ماهيته، فيكون معلولا لغيره، وذلك ينافي وجوبَ الوجود بالذات.

وقد تبين بذلك: أنّ الوجوب بذاته وصفٌ منتزعٌ من حاقّ وجود الواجب، كاشفٌ عن كون وجوده بحتا في غاية الشدّة غيرُ مشتمِل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيدةً بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

شرح المطالب

يهدف الفصل الثالث إلى إثبات أن الواجب سبحانه وتعالى لا ماهية له بالمعنى الأخص، بينما يهدف الفصل الرابع إلى إثبات أن كل صفة ثابتة للواجب لا بد أن تكون ثابتة له بالضرورة لا بالإمكان. وحيث إنّ مباحث هذين الفصلين ترتبط بالإلهيات بالمعنى الأخص، كان من المناسب تجاوزهما إلى الفصل الخامس مباشرة، ولكن المصنف تعرّض لهذين البحثين في هذا الموضع تماشيا مع ما جرى عليه صدر المتألهين والسبزواري.

الواجب لا ماهية له بالمعنى الأخص

تقدم أن الماهية تطلق على معنيين، الأول هو الماهية بالمعنى الأخص، وهي التي تقال في جواب ما هو. والثاني هو الماهية بالمعنى الأعم، وهي ما به يتحقق الشيء، سواء كان له ماهية بالمعنى الأخص أو لا.

والماهية بالمعنى الأخص لا تصدق على الواجب تعالى؛ إذ لا ماهية له سبحانه. وهي بالمعنى الأعم تصدق عليه؛ فإن الواجب سبحانه متحقق بالوجود المحض. وبهذا يفسّر النفي والإثبات في عبارات الفلاسفة حيث يقولون تارة «الواجب لا ماهية له»، وتارة أخرى «الواجب ماهيته إنيّته». ولهذا يذكر الشيخ السهروردي أنه حيث يقال أن الواجب لا ماهية له فيراد بالماهية المعنى الأخص، وحيث يقال أن الواجب ماهيته إنيّته (أي وجوده) فيراد بالماهية المعنى الأعم[1].

(١) بحث السهروردي هذا المطلب في التلويحات ٣٤ ـ ٣٥. المقاومات ١٧٥ . المطارحات ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

والسبب في أن الماهية بالمعنى الأخص لا تصدق على الواجب تعالى أن هذه الماهية تنتزع من حد الوجود، وما لا حدّ له فلا ماهية له، فالماهية بالمعنى الأخص لا تكون هي الوجود. نعم، الماهية بالمعنى الأعم هي الوجود. ولهذا يفسّر المصنف ماهية واجب الوجود بالوجود، بمعنى أنه لا ماهية له (بالمعنى الأخص). ولا يلزم من إثبات الماهية له تعالى وسلبها عنه التهافت، لوضوح أن الماهية بالمعنى الأعم مغايرة للماهية بالمعنى الأخص.

والحاصل فإن الواجب سبحانه وتعالى وجودٌ محض (الماهية بالمعنى الأعم)، لا أنه مركب من وجود ومن ماهية (بالمعنى الأخص)كما هو الحال في الممكنات.

برهان أن الواجب لا ماهية له

والبرهان على ذلك أنه: إذا كان للواجب ماهية وراء وجوده الخاص، فيثبت له الإمكان على ما تقدم في الفصل السابق. وإذا ثبت له الإمكان، فتستوي نسبة الواجب إلى الوجود والعدم، ويكون الوجود عارضا على ماهيته وزائدا عليها. وبالنتيجة، لو كان للواجب ماهية لكان وجوده عارضا على ماهيته وزائدا عليها.

وإذا كان وجود الواجب عرضيا فيلزم أن يكون وجوده معلّلا؛ فإن كل عرضي معلّل. وبالنتيجة، إذا كان للواجب ماهية وراء وجوده الخاص به فيلزم أن يكون وجوده معلّلا. وإذا كان الواجب معلّلا، فإما أن تكون علة وجوده هي نفس الماهية، وإما أن تكون علة وجوده شيئاً آخر غير ماهيته، ولا ثالث في البين.

وعلى الشق الأول يلزم تقدم الشيء على نفسه. فلو كانت الماهية هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب، وحيث إنّ كل علة متقدمة على معلولها بالوجود، فيلزم من ذلك أن يكون الشيء متقدما على نفسه. وتوضيح ذلك أنه من الثابت أن كل علة مفيضة للوجود لا بد أن تكون متقدمة على

معلولها بالوجود، تماما كما تتقدم حركة اليد التي هي علة لحركة المفتاح على حركة المفتاح تقدما وجوديا لا ذهنيا، ورتبيا لا زمانيا. فإذا كانت الماهية علة لوجود الواجب فلا بد أن تكون متقدمة على وجود الواجب بالوجود. ويلزم من ذلك أن توجد الماهية في رتبه العلة، وتوجد في نفس الوقت في رتبة المعلول، فيكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما، وهو محال. وعليه فلا تكون الماهية هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب.

وإن قيل بأن الوجود الثابت للماهية في رتبة العلة غير الوجود الثابت للماهية في رتبة المعلول. فيرد نفس التساؤل بالنسبة للوجود الآخر، هل هو ذات الماهية أم عارض عليها؟ فإذا كان عارضا عليها ـ بحسب القاعدة ـ فيحتاج إلى وجود ثالث، ويتسلسل.

وعلى الشق الثاني يلزم الخلف؛ لأنه إن كانت العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب شيئاً آخر غير ماهيته، فيلزم أن يكون الواجب ممكنا؛ لأن وجوده بحسب الفرض من الغير فيكون واجبا بالغير ممكنا بالذات. وهذا خلف؛ لأنه بحسب الفرض واجب بالذات. وعليه فلا تكون ماهية غير الواجب هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب.

والحاصل: إذا لم تكن ماهية الواجب، أو ماهية غير الواجب، علة في عروض الوجود على ماهية الواجب. فيثبت المطلوب، وهو أن الواجب وجود محض لا ماهية له بالمعنى الأخص.

وقد يقال: إذا لم يكن للواجب ماهية، فما معنى القول بأن الله واجب الوجود؟!

والجواب: أن واجب الوجود مفهوم وليس ماهية[1]. وتوضيح ذلك أنه

---

(١) المفهوم قد يكون ماهويا أو فلسفيا أو منطقيا، فيطلق على الماهية أنها مفهوم من المفاهيم. ويبدو أن الشارح قد جعل المفهوم هنا في مقابل الماهية بداعي التبسيط في الشرح، ولأنه ليس هنا موضع التمييز بين المفاهيم الثلاثة. وعلى كل حال فلا مشاحة في الإصطلاح.

يوجد فرق بين القول «زيد إنسان» حيث إنّ «الإنسان» ماهية تحمل على زيد وتنتزع من حد وجوده، وبين القول «زيد موجوَد» حيث إنّ مفهوم «موجود» يحمل على زيد، ولكن لا ينتزع من حد وجوده. ووجوب الوجود ليس ماهية بل هو مفهوم من المفاهيم الفلسفية، فيكون من قبيل القول «زيد موجود».

ومعنى وجوب الوجود هو أن وجود الواجب سبحانه وتعالى وجود بحت ومحض، لا أنه مركب من ماهية ووجود كما في الممكن. ومعنى الوجود المحض هو أنه ليس له حد بحيث تنتزع منه الماهية. لأنه إذا كان محدودا فيكون منشأ لانتزاع الماهية. والواجب الوجود هو محض الوجود وشدة الوجود بنحو لا يكون فيه مجال لأي لون من ألوان العدم. فالمنضدة مثلا محدودة في وجودها، ولو فرضت غير متناهية فلا تتيح مجالا لوجود غيرها، لأنه إذا وجد غيرها فيكون ما فرض غير متناهٍ متناهيا. فلا يمكن وجود الغير إلا إذا تحدّد وجود المنضدة بحدّ. وحيث إنّ الواجب سبحانه لا حدّ عدمي له على الإطلاق، فلا معنى لانتزاع الماهية بالمعنى الأخص منه.

إلا أنه مع الإلتفات إلى مبنى أصالة الوجود يتضح أن البرهان المتقدم غير تام. لأنه بناء على أصالة الوجود فإن المتحقق في الخارج هو الوجود، وتكون الماهية أمرا اعتباريا ينتزع من حد الوجود، ومعه لا تكون الماهية معروضة للوجود. وبالتالي لا يصح السؤال عن علة هذا العروض. إذ المفروض في البرهان هو أن الماهية شيء في الخارج يعرضها الوجود، وهذا الكلام ينسجم مع أصالة الماهية لا أصالة الوجود التي أثبتت سابقا.

بل حتى بناء على أصالة الماهية فإن هذا البرهان لا يتم؛ لأن القول بأصالة الماهية يعني أن الوجود أمر اعتباري، ومعه لا يتحقق في البين عارض ومعروض.

كما تقدم أن مفاد قاعدة الفرعية في القضية «الإنسان موجود» ليس هو

وجود الإنسان بمعنى أن الماهية شيء عرض له الوجود. بل هو وجود الإنسان بمعنى أن الإنسان متحقق في الخارج بنفس وجوده ليس إلاّ. وكذلك فإن القضية «الواجب له ماهية» لا يراد بها أن ماهية الواجب شيء عرض لها الوجود، لأن هذا إنما ينسجم مع أصالة الماهية دون أصالة الوجود. وبهذا يتضح عدم تمامية البرهان.

ولهذا عدل صدر المتألهين عن هذا الاستدلال في الجزء السادس من الأسفار بعدما ذكره في الجزء الأول منه، فقال: «وهذه الحجة غير تامة عندنا»[1].



(١) الأسفار ج٦ ص٤٨. الفصل (٥) في أن واجب الوجود أنيته مهيته.

الفصل الرابع من المرحلة الرابعة

واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكّن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خاليا في ذاته عنه، متساويةً نسبتُهُ إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدمية. وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

شرح المطالب

في هذا الفصل يراد إثبات أن الواجب سبحانه كما أنه يتصف بالوجود بنحو الضرورة والوجوب، كذلك فإن كل صفة تنسب إليه في مقام ذاته تكون ثابتة له بالضرورة والوجوب. فكل صفة تحمل على الواجب سبحانه من الحياة والقدرة والعلم والإرادة.. تكون مادة القضية فيها هي الوجوب دائما.

ويعبّر عن ذلك بأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وحيث إنّ الواجب بسيط وليس مركبا، فهو سبحانه وتعالى عالم في عين أنه قادر، وقادر في عين أنه حي.. وهو حياة كله، وعلم كله، وقدرة كله، وإرادة كله.

والمقصود من عبارة «جميع الجهات» جهات العقل؛ فإن العقل يملك القدرة على تحليل الموجود البسيط وتجزئته إلى حيثيات مختلفة، فيلحظ حيثية العلم فيه بصرف النظر عن حيثية القدرة.. والسر في ذلك أن العقل يتعامل دائما مع المفاهيم، وحيث إنّ هذه المفاهيم متباينة فيمكن للعقل أن يفرض للمصداق الواحد حقيقة جهات متعددة، فيرى أن حيثية القدرة فيه شيء وحيثية العلم فيه شيء آخر، كما هو الحال في الممكنات.

وعليه، ففي مقام الحكاية عن الوجود الواجبي يمكن للعقل أن يلحظ حيثية مفهومية فيه، مع قطع النظر عن حيثية أخرى.

والمدعى في البحث هو أنه كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام، فهو موجود له بالضرورة. والمراد بالإمكان العام، هو أن لا يكون الطرف المخالف ممتنعا بحيث لا يكون العدم ضروريا له، أو يكون الوجود ممتنعا.

فنزول المطر في اليوم الكذائي ممكن، ولكن ليس بمعنى تساوي النسبة، بل بمعنى أن عدم نزوله ليس ضروريا، وأن نزوله ليس ممتنعا.

فالإمكان العام للشيء هو أنه ليس بممتنع، والمدعى هنا هو أن كل ما ليس بممتنع على الله تعالى فلا بد أن يكون موجودا فيه بالضرورة، وكل صفة لا يمتنع إثباتها للواجب فهي موجودة له بالضرورة.

وحيث إنّه يمتنع إثبات الجسمية للواجب، فيمتنع ان يكون الواجب جسما. بخلاف العلم فإنه يمكن إثباته للواجب ولا يمتنع، وحيث إنّ كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام فهو موجود له بالضرورة، فيكون العلم واجبا له وضروري الثبوت له.

وأما أنه لا يكون ممكنا بالإمكان بالخاص؛ فلأن الإمكان الخاص هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن يوجد الشيء ويمكن أن لا يوجد. وإذا أمكن أن لا يوجد فيكون الواجب مقيدا بعدم هذه الصفة، مع أنه تقدم في الفصل السابق أن الواجب سبحانه لا يقيّد بعدم كمال، وإلا يلزم أن يكون له ماهية.

الفصل الخامس من المرحلة الرابعة

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن ـ الذي يتساوى نسبتُهُ إلى الوجود والعدم عقلاً ـ يتوقف وجودُهُ على شيء يسمى علّةً، وعدمُهُ على عدمها.

وهل يتوقّف وجود الممكن على أن توجب العلة وجودَهُ ـ وهو الوجوب بالغير ـ أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء، وإن لم يصل إلى حدّ الوجوب؟ وكذا القول في جانب العدم، وهو المسمى بالأولوية، وقد قسّموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذاتُ الممكن وماهيته، وغير الذاتية وهي خلافها، وقسّموا كلاً منهما إلى كافية في تحقّق الممكن وغير كافية.

والأولوية بأقسامها باطلة:

أما الأولويّة الذاتيّة؛ فلأن الماهية قبل الوجود باطلةُ الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود، كافيةً أو غير كافية. وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيءٍ آخر.

وأما الأولويّة الغيريّة، وهي التي تأتي من ناحية العلة؛ فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء، ولا

يتعيّن بها له الوجود أو العدم[1]، ولا ينقطع بها السؤال: أنه لِمَ وقع هذا دون ذاك؟، وهو الدليل على أنه لم تتم بعدُ للعلة عليّتها.

فتحصّل: أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمَهُ، فالشيء ـ أعني الممكن ـ ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته، وله وجوب آخر يلحقه بعدَ تحقّق الوجود أو العدم، وهو المسمى بالضرورة بشرط المحمول، فالممكن الموجود محفوف بالضرورتَيْن: السابقة، واللاحقة.

(١) وليس بين استواء الطرفين وتعين أحدهما واسطة (ط).

شرح المطالب

المبحوث عنه في هذا الفصل هو من موارد الخلاف قديما بين الفلاسفة ومتكلمي العامة؛ فإن متكلمي العامة ينسبون إلى الفلاسفة القول بأن الله مجبرٌ في فعله، وفي المقابل، ينسب الحكماء إلى المتكلمين القول بنفي العلية.

محل النزاع

تقدم أن الماهية من حيث هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ وأن الوجود والعدم لا يدخلان في ذاتها، فتحتاج إلى علة مخرجة لها من حد الاستواء الذاتي إلى أحد الطرفين دون الآخر، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

وعليه، فهل يشترط في إخراج العلة لأحد الطرفين (الوجود أو العدم) عن حد الإستواء أن تسدّ الطريق على الطرف الآخر بنحو يكون ممتنعا، أو أنه لا يشترط ان تسدّ الطريق على الطرف الآخر كذلك، بل يمكن أن يبقى على إمكانه؟

وبعبارة ثانية: هل يكفي في تحقق أحد الطرفين أن تترجّح نسبة الوجود على العدم، بحيث تكون نسبة الوجود أقوى من نسبة العدم، وتكون نسبة العدم أضعف من نسبة الوجود (وهذا هو جانب الإمكان)؟ أو أنه لا بد أن يكون أحد الطرفين «صفرا» حتى يتحقق الطرف الآخر (وهذا هو جانب الإمتناع)؟.

الأقوال في المسألة

ذهب الفلاسفة إلى أن الشيء إذا وجد لا بد أن يكون واجبا، ولا يكون وجوده واجبا إلاّ إذا كان عدمه ممتنعا. فالشيء ما لم يجب ـ أي ما لم يجب وجوده بحيث يمتنع عدمه ـ لم يوجد. فالعلة ما لم توجب وجود المعلول، فلا يمكن أن يتحقق المعلول في الخارج. أي ما لم تسدّ طريق العدم عن المعلول بحيث يكون العدم ممتنعا، فلا يمكن أن يتحقق وجود المعلول في الخارج. فإذا وجد المعلول فلا بد أن يكون العدم ممتنعا، كما أنه إذا عدم فلا بد أن يكون الوجود ممتنعا.

وفي المقابل ذهب بعض المتكلمين إلى أنه يكفي في تحقق الوجود أن يكون هذا الوجود أولى من العدم، ولا يشترط في ذلك أن يكون العدم ممتنعا. فيكفي أن يكون أحد الطرفين مرجوحا وممكنا حتى يتحقق الطرف الآخر، فلا يتوقف تحقق أحد الطرفين على أن ينسدّ العدم عن الطرف الآخر بنحو يكون ممتنعا. بل يكفي لتحقق المعلول في الخارج أولوية وجوده على عدمه.

البرهان على بطلان الأولوية

يرى المصنف أن الأولوية باطلة بجميع أقسامها، ويوضح ذلك بالبيان التالي:

أما الأولوية الذاتية بكلا قسميها (الكافية وغير الكافية) فيتضح بطلانها بالإلتفات إلى أن الماهية في ذاتها ليست بشيء حتى يكون الوجود أولى لها من العدم أو العكس. فإذا كانت الماهية من حيث هي هي لا تقتضي الوجود ولا العدم. فلا يكون الوجود أولى لها، ولا العدم كذلك. وقد تقدم أن الماهية ـ بدون الوجود ـ عدم وبطلان، وليس للعدم أن يقتضي أولوية أحد الطرفين على الآخر. وعليه، تكون الأولوية الذاتية غير معقولة. هذا مضافا

إلى أن الأولوية لو كانت من ذات الماهية الممكنة، لكان ذلك كافيا في أن توجد نفسها بنفسها بدون احتياج إلى علة. فلو كان الوجود أولى لها، بحيث كانت الأولوية جزءا ذاتيا من ماهيتها، وكانت الأولوية كافية في تحقق المعلول بحسب المدّعى، فيلزم من ذلك أن يكون المعلول متحققا بدون علة. هذا كله بناء على كون الأولوية كافية. وأما لو كانت غير كافية فمن الواضح حينئذ أنها تحتاج إلى علة.

وأما الأولوية الغيرية، فقد ثبت في الأبحاث السابقة أن الشيء يثبت له الوجود بالإمكان أو بالوجوب أو بالإمتناع ولا رابع. وعليه، فالماهية إذا خرجت عن حد الاستواء، إما أن تصل إلى حد الوجوب فتوجد، وإما أن لا تصل إلى ذلك الحد ومع ذلك توجد:

فإن وصلت إلى حد الوجوب ووجدت، فإن الطرف الآخر يكون ممتنعا عليها حينئذ، وإلا لم تكن واجبة. وإن لم تصل إلى حد الوجوب ومع ذلك وجدت، بأن كان الوجود أولى لها بحسب مدّعى هؤلاء المتكلمين. فيترتب عليه أنه قد ثبت بالحصر العقلي أن المواد منحصرة في ثلاث. وأنه لا توجد واسطة بين الإمكان والوجوب: فإذا لم تكن واجبة فلا بد أن تكون ممكنة. ولكن إذا كان الشيء ممكنا، ومع ذلك وجد، فيلزم الترجيح بلا مرجح. إذ أن كل من الطرفين ممكن له فلا ينقطع السؤال: لما وجد هذا ولم يوجد ذاك؟ فلا بد لكي ينقطع السؤال أن يكون الطرف الآخر ممتنعا.

وعلى هذا الأساس يشكل المصنف على هؤلاء المتكلمين بأن الأولوية الغيرية التي لا تصل إلى حد الوجوب غير معقولة. لأن الشيء إما ممكن وإما واجب وإما ممتنع، وحيث إنّه من المفروض أن الشيء ليس بممتنع، فيدور الأمر بين الإمكان والوجوب، ومع القول بأنه لم يصل إلى حد الوجوب فهو إذن باق على إمكانه وحينئذ لا معنى لأن يوجد. فلا معنى معقول للأولوية الغيرية.

الفصل السادس من المرحلة الرابعة

في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه ها هنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمي بالإمكان الخاص والخاصي.

وقد يُستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري، فيقال: «الشيء الفلاني ممكن» أي ليس بممتنع، وهو المستعمل في لسان العامة، أعمّ من الإمكان الخاص، ولذا يسمى إمكانا عاميا وعاما.

وقد يُستعمل في معنى أخصّ من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية، كقولنا: «الإنسان كاتب بالإمكان» حيث إنّ الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقتٌ كذلك، وتحقّق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع، لا ينافي ثبوتَ الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة، ويسمى «الإمكان الأخصّ».

وقد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضا، كقولنا: «زيد كاتب غداً بالإمكان» ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقّق بعدُ حتى يثبت فيها الضرورة بشرط

المحمول، وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كلْ حادثٍ مستقبلٍ إما واجبٌ أو ممتنعٌ لانتهائه إلى عِلَلٍ موجبة مفروغ عنها، ويسمى الإمكان الاستقبالي.

وقد يُستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمى الإمكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعا بالذات أو بالغير، وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما: الإمكان الإستعدادي، وهو كما ذكروه نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً، فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئا آخر، له نسبةٌ إلى الشيء المستعدّ، ونسبةٌ إلى الشيء المستعد له، فبالاعتبار الأول يسمى «استعداداً»، فيقال مثلاً: «النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً»، وبالاعتبار الثاني يسمى الإمكان الإستعدادي، فيقال: «الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة».

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي أنّ الإمكان الذاتي كما سيجيء اعتبارٌ تحليليٌ عقليٌ يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الإستعدادي صفةٌ وجوديةٌ تلحق الماهية الموجودة، فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الإستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوُنِ الإنسان.

ولذا كان الإمكان الإستعدادي قابلاً للشدّة والضعف، فإمكان تحقّق الإنسانية في العَلَقَة أقوى منه في النطفة، بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدّة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الإستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فإنّ الاستعداد يزول بعدَ تحقّق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتيّ، فانه لازِمُ الماهية، هو معها حيثما تحقّقت.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الإستعدادي ـ ومحله المادة بالمعنى الأعم[١] ـ يتعيّن معه الممكن المستعدّ له، كالإنسانية التي تستعدّ لها المادة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية، فإنه لا يتعيّن لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الإستعدادي والوقوعي أنّ الإستعدادي إنما يكون في الماديات، والوقوعي أعمّ موردا.



(١) المادة بالمعنى الأعم تشمل المادة بالمعنى الأخص وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها كمادة العناصر لصورها وتشمل متعلق النفس المجردة كالبدن للنفس الناطقة وتشمل موضوع العرض كالجسم للمقادير والكيفيات (ط).

شرح المطالب

للإمكان معان عدة، وهي:

الإمكان الخاص

وهو سلب ضرورة الوجوب الذي هو ضرورة الوجود، وسلب ضرورة الإمتناع الذي هو ضرورة العدم. ولهذا يعبّر عن الإمكان الخاص بسلب الضرورتين. أي سلب الضرورة عن الطرفين: طرف الوجود وطرف العدم. وهذا هو الإمكان الخاص المعبّر عنه بالإمكان الذاتي، والإمكان الخاصّي، والإمكان الماهوي.

ويسمى بالامكان الخاص باعتبار أنه يوجد في مقابله إمكان عام وإمكان أخصّ، وهو وسط بينهما. ويسمى أيضا بالامكان الذاتي باعتبار أن الإمكان ينتزع من ذات الماهية. فالماهية بما هي هي ليس فيها وجود ولا عدم. والوجود والعدم غير ضروريين لها، لأن الوجود لو كان ضروريا لما عدم، والعدم لو كان ضروريا لما وجد، وحيث إنّه يوجد ويعدم فيتضح أن الماهية ليست بالضرورة موجودة ولا معدومة، ولا هي كذلك واجبة ولا ممتنعة، فتكون حينئذ ممكنة بالامكان الذاتي. ويسمى أيضا بالامكان الماهوي باعتبار أن هذا الإمكان يلازم الماهية، فكل ما له ماهية فهو ممكن. ويسمى بالامكان الخاصّي باعتبار أن هذا الإمكان هو المستعمل في كلمات الخاصة (الفلاسفة) في مقابل الإمكان العام [أو العامي] عند العامة. وسلب الضرورة في الممكن له أقسام متعددة، وهو المبحوث عنه في هذا الفصل.

الإمكان العام

وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، فإذا نسب الوجود إلى الإنسان على نحو الإمكان العام، فيكون المراد منه أن العدم ليس ضروريا له، أي ليس هو بممتنع بالذات. وإلاّ لو كان العدم ضروريا له فيكون الإمتناع ثابتا له، والحال أن المراد من الإمكان هو سلب الإمتناع. والإمكان العام يعم كل من الوجود الثابت بالضرورة، والوجود الثابت بالإمكان الخاص، فليس هناك نظر في الإمكان العام إلى الجانب الموافق، وإنما كل النظر إلى الجانب المخالف. ويلزم من سلب ضرورة الطرف المخالف سلب الإمتناع عن الطرف الموافق، وهذا يسمى بالإمكان العام.

والحاصل، فإن الإمكان الخاص يسلب الضرورتين، بينما الإمكان العام يسلب ضرورة واحدة هي ضرورة الطرف المخالف، ولا نظر له إلى الطرف الموافق. والإمكان العام ينسجم مع الإمكان الخاص ومع الوجوب: فإن وجود الإنسان بالإمكان العام يعني أن العدم ليس ضروريا له، وإن كان الوجود أيضا ليس ضروريا بالنسبة إلى الإنسان. كما أن وجود الواجب بالإمكان العام يعني أن العدم ليس ضروريا له، وإن كان الوجود ضروريا بالنسبة إلى الواجب.

الإمكان الأخص

وتوضيحه، أن المناطقة قسّموا الضرورات إلى ستة أقسام:

١ ـ **الضرورة الأزلية**: وهي المختصة بالواجب، ولا يتعلق بها أي قيد أو شرط.

٢ ـ **الضرورة الذاتية**: وهي في مقابل الأزلية، وهي ضرورة مقيّدة بوجود الذات، أي بقيد «ما دامت الذات موجودة». فالإنسان حيوان ناطق بالضرورة،

أي «ما دامت الذات موجودة»، فما دام الإنسان موجودا فهو حيوان ناطق، أما لو كان معدوما فلا مجال لانتزاع الماهية.

٣ ـ **الضرورة الوصفية**: وهي أن يكون في الذات وصف يكون منشأ للحمل فيها. ففي قضية «الإنسان الكاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا»، يحمل «متحرّك الأصابع» على الإنسان طالما أن وصف الكتابة متحققا في الإنسان. والضرورة هنا هي «ما دام الوصف» وليس «ما دامت الذات»، فإن الذات لا علاقة لها بهذا الوصف، حيث إنّ الكتابة أمر خارج عن ذات الإنسان وهي عرض خاص.

٤ ـ **الضرورة الوقتية**: بأن يكون الوصف ثابتا للموضوع ما دام هناك وقت خاص، فيحمل المحمول في وقت خاص على موضوعه، من قبيل «القمر منخسف بالضرورة إذا كانت الأرض حائلة بينه وبين الشمس»، فما لم يكن هناك حيلولة فلا يتحقق الإنخساف. وفي الحقيقة فإن هذه الضرورة ترجع إلى الضرورة الوصفية، لأنها وصف ولكن زماني.

٥ ـ **أن يكون الوقت غير معين في الضرورة الوقتية**.

٦ ـ **الضرورة بشرط المحمول**: وهي التي أشار إليها المصنف في خاتمة الفصل السابق.

فإذا اتضّحت أقسام الضرورات، يتبيّن حينئذ القسم الثالث من أقسام الإمكان، وهو الذي تسلب منه الضرورة الذاتية الوصفية الوقتية. ويسمى هذا الإمكان بالإمكان الأخصّ. من قبيل «الإنسان كاتب بالإمكان» فالكتابة ليست ضرورية للإنسان، كما أنه لا يوجد في الموضوع وصف أو وقت يوجب الضرورة.

والحاصل: فإن الإمكان الخاص هو سلب الضرورة عن الطرفين. والإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف. والإمكان الأخصّ هو

سلب الضرورة عن الأطراف الثلاثة، وهي الضرورة الذاتية، والوصفية، والوقتية.

يذكر المصنف هنا مطلبا لا يختص بالإمكان بالمعنى الثالث، بل يشمل الإمكان بالمعنى الأول والثاني أيضا. وهو أنه عندما يقاس شيء إلى شيء بحيث يكون ممكنا له، فيراد بالإمكان النظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى علته فقد يكون واجبا. ففي قضية «الإنسان ممكن بالإمكان الخاص» يكون الإنسان ممكنا بالنظر إلى ذاته، وإن كان بالنظر إلى علته هو واجب بالغير، إلا أن المنظور إليه هنا هو الذات لا الغير، فيكون بهذا اللحاظ ممكنا.

الإمكان بالاستقبالي

وهو أن تسلب عن الموضوع أربع ضرورات هي: الذاتية، والوقتية، والوصفية، وسلب الضرورة بشرط المحمول. ويسمى هذا الإمكان بالاستقبالي لأنه ناظر إلى الأمور المستقبلية، ومثاله «زيد قائم غدا». وإما أن الأقسام المذكورة ليست ضرورية له، فلأن القيام ليس ضرورة ذاتية لزيد، كما أنه ليس ضرورة وصفية له، ولم يؤخذ وقت معيّن في الموضوع حتى يكون القيام ضروريا له في ذلك الوقت، كما لم يجعل المحمول جزءا من الموضوع من قبيل «الإنسان القائم قائم»، بل المفروض أن القيام سيحصل في غد، فلا يمكن جعل القيام جزءا في الموضوع.

ويشترط في صحة هذا الإمكان أن يكون الإنسان غافلا عن الواقع الخارجي، وأما إذا التفت إلى الواقع الخارجي وأن كل حادث إذا كانت علته موجودة فهو ضروري الوجود، وإذا كانت علته معدومة فهو ضروري العدم فلا يكون حينئذ ممكنا، لما تقدم سابقا من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم. فالكتابة الثابتة للإنسان غدا ليست ثابتة له بالإمكان، لأنها في غد ضرورية الوجود إذا تحققت علتها، وضرورية العدم إذا لم تتحقق علتها.

فالإنسان كاتب غدا إما بالضرورة وإما بالإمتناع. نعم مع الغفلة عن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فيمكن حينئذ القول: «الإنسان كاتب غدا بالإمكان».

الإمكان الوقوعي

وهو فيما إذا كان الشيء في نفسه غير ممتنع بالذات وغير ممتنع بالغير. وذلك من قبيل حركة أصابع اليد التي لا يوجد مانع من الخارج يمنعها من الحركة فتكون لذلك ممكنة بالذات وممكنة بالغير. وهذا معنى قولهم «ما لا يلزم من فرض وقوعه محال»، أي لا يكون ممتنعا بذاته ولا ممتنعا بغيره. والفرق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العام هو أن الإمكان الوقوعي هو سلب ضرورة العدم الذاتي وسلب ضرورة العدم الغيري. أما الإمكان العام فهو سلب ضرورة العدم الذاتي. أما سلب ضرورة العدم الغيري فلا نظر إليه في الإمكان العام.

الإمكان الإستعدادي

وتوضيحه أن كل موجود مادي يملك استعدادا لأن يكون شيئا آخر. وهذا الاستعداد صفة وجودية حقيقية لها ما بازاء في الخارج، ولكن ما بإزائها عرض وليس بجوهر.

وهذا الإستعداد الذي هو عرض له نسبة إلى شيئين: نسبة إلى الشيء المستعَد ـ وهي النطفة الموجودة بالفعل ـ، ونسبة إلى المستعد له ـ وهو الإنسان الذي يمكن أن يكون فيما بعد ـ والاستعداد بالاعتبار الأول يسمى استعدادا، وبالاعتبار الثاني يسمى إمكاناً استعدادياً. وإن كان الاستعداد والإمكان الإستعدادي هما في الحقيقة عرض واحد، وحقيقة واحدة، وصفة وجودية واحدة، والفرق بينهما فقط بالاعتبار.

وعلى هذا فالفرق بين الإمكان الذاتي الخاص والإمكان الإستعدادي هو أن الأول أمر عقلي تحليلي اعتباري كما سيظهر في الفصل اللاحق. وأما الثاني فهو عرض وجودي وماهية موجودة في الخارج ولكنه ماهية عرضية لا جوهرية.



الفصل السابع من المرحلة الرابعة

في أن الإمكان اعتبار عقلي وأنه لازم للماهية

أما أنّه اعتبار عقلي، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب، وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونَها بحسب نفس الأمر إما موجودةً أو معدومةً، ولازِمُهُ كونَها محفوفةً بوجوبَيْن أو امتناعَين.

وأما كونُهُ لازما للماهية، فلأنّا إذا تصوّرنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورةَ وجودٍ أو عدم، وليس الإمكان إلا سلب الضرورتَين، فهي بذاتها ممكنة. وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكنّ العقل يضع لازِمَ هذين السلبين، وهو استواء النسبة، مكانَهما، فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً وإن كان مجموع السلبين منفياً.

شرح المطالب

الغاية من هذا الفصل إثبات مسألتين، وهما:

الإمكان اعتبار عقلي

الأولى: أنّ الإمكان الذاتي الخاص ـ الذي هو محل الكلام في الفلسفة ـ هو اعتبار عقلي، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية. فالعقل يعتبر هذا المفهوم، لا أنه ينتزعه من الواقع الخارجي كما في المعقولات الأولية التي هي مفاهيم ماهوية ينتزعها العقل من الوجودات الخارجية. وإنما حين يلاحظ العقل ماهية من الماهيات كماهية الإنسان يقوم بتحليلها، فيجد أن الوجود ليس ضروريا لها، والعدم كذلك ليس ضروريا لها، فيثبت لها الإمكان حينئذ.

ولا يقصد بالاعتبار الأمر الخيالي، بل الاعتبار النفس أمري، إذ العقل لا يثبت الإمكان للشيء جزافا أو ينفيه عنه اعتباطا، وإنما يحلّل ماهية من الماهيات فيجد أن الماهية لم يؤخذ فيها لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، ونتيجة لذلك يصفها بالإمكان الذاتي.

الإمكان لازم الماهية

الثانية: أنّ الإمكان لازم لا ينفك عن الماهية، وليس هو من العوارض التي تقبل الإنفكاك، كالبياض والسواد العارضين على الجسم. فكل ماهية لازمها الذاتي هو الإمكان سواء كانت إنسانا أو حجرا أو أي شيء آخر من الماهيات.

وقد يقال: تقدم أن الإمكان هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم. وسلب الضرورتين هما أمران سلبيان. والإمكان مفهوم إيجابي، فكيف يفسّر مجموع السلبين بأمر إيجابي؟

والجواب: أن لازم هذين السلبين هو استواء النسبة إلى الوجود والعدم. فيعبّر بالإمكان عن لازم سلب الضرورتين، وليس عن نفس سلب الضرورتين الذي هو مفهوم سلبي. فالتفسير بالإمكان هو باعتبار أن لازم السلبين هو استواء النسبة، وهو أمر إثباتي.



الفصل الثامن من المرحلة الرابعة

في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التي مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها، فإنّ مَنْ تصوّر الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصوّر توقّف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين، على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به.

وهل علّة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟ الحق هو الأول، وبه قالت الحكماء، واستدل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلا ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى، فإنّه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلومٌ أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة.

برهان آخر: إنّ الماهية لا توجَد إلا عن إيجادٍ من العلة، وإيجاد العلة لها متوقّف على وجوبِ الماهية المتوقّفِ على إيجاب العلّة، وقد تبيّن مما تقدّم أنّ إيجاب العلة متوقّف على حاجة الماهية إليها، وحاجة

الماهية إليها متوقفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن، بأن وجبَتْ أو امتنعَتْ، استغنَتْ عن العلة بالضرورة.

فلحاجتها توقّفٌ ما على الإمكان بالضرورة، ولو توقّفت مع ذلك على حدوثها، وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدوث علّةً والإمكان شرطاً أو عدمه مانعاً، أو كان الحدوث جزء علّة والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدوث شرطاً أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً، فعلى أي حال يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه.

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها. وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان، مِن أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له، ومعلومٌ أنّ فَرْضَ دوام وجوده يغنيه عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أنّ المفروض أنّ ذاته هي المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجةٌ دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة شرط المحمول مستغنيا عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضا سيجيء أنّ وجود المعلول، سواء كان حادثا أو قديماً، وجودٌ رابطٌ متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلة ذاتيةٌ ملازمةٌ له.

شرح المطالب

المبحوث عنه في هذا الفصل مسألتان، وهما:

الأولى: احتياج الممكن إلى العلة.

الثانية: ملاك احتياج الممكن إلى العلة.

احتياج الممكن إلى العلة

المراد بالإمكانُ في هذه المسألة هو الإمكان الخاص الذاتي، وهو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. فإذا كان الأمر كذلك، يحتاج الممكن حينئذ إلى ما يخرجه عن حدّ الاستواء بالضرورة.

يدّعي المصنف أنّ احتياج الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية. والضروريات ـ من أقسام البديهيات ـ هي التي تضطر النفس إلى التصديق بها بعد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما. والأوليات هي القضايا التي يكفي فيها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما حتى يصدّق بالنتيجة، وبأن المحمول ثابت للموضوع بالضرورة. من قبيل أن الجزء أصغر من الكل، أو أن الكلّ أعظم من الجزء.

وكون احتياج الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية لأنه يكفي فيها تصوّر معنى الممكن، ومعنى الاحتياج، ومعنى العلة، حتى يحصل التصديق بأن كل ممكن يحتاج إلى علة. فالممكن هو المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، والمتساوي النسبة إلى الوجود والعدم لا يمكن أن يكون المخرج له من حدّ الاستواء هو نفسه، للزوم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

وبعبارة أوضح، فإن كل ماهية ممكنة تحتاج إلى سبب خارجي لكي تخرج من حدّ الاستواء، لأنها مع سلب ضرورة الوجود عن نفسها وسلب ضرورة العدم كذلك، تكون في ذاتها متساوية النسبة إليهما. وحيث إنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطيا لما هو فاقد له. فمن المحال أن تعطي الماهية لنفسها الوجود. فتكون بحاجة إلى علة تفيض عليها بالوجود.

ويتوقف على هذا الكلام إثبات الواجب سبحانه وتعالى، لأنه إذا لم يكن الممكن محتاجا إلى العلة، فلا طريق لإثبات الواجب تعالى، إذ قد يُقال حينئذٍ أنّ الماهية هي التي أخرجت نفسها من حدّ الاستواء إلى أحد الطرفين دون الآخر.

ملاك احتياج الممكن إلى العلة

وهذه المسألة هي الموضوع المهم في البحث، وبما تقدم اتضح أن الملاك في احتياج الممكن إلى العلة بنظر الفلاسفة هو الإمكان، أي تساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

ولكن المتكلمين وقعوا في شبهة ـ كما في مسألة إعادة المعدوم بعينه ـ أدّت بهم إلى إنكار ان يكون الملاك في الاحتياج هو الإمكان، وذهبوا إلى أن الملاك في الاحتياج هو الحدوث الزماني لا الإمكان. والحدوث الزماني هو أن يكون الشيء معدوما في زمان ما، ثم يوجد في الزمان اللاحق. فكل مسبوق بالعدم الزماني هو حادث زماني، كيوم الأحد المسبوق بعدمه في يوم السبت السابق عليه. ويرى المصنف أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث. ومع أن المسألة ضرورية أولية فقد استدلّ عليها بدليلين هما:

الدليل الأول على أن الإمكان هو ملاك الاحتياج إلى العلة

فقد تقدم أن الحدوث هو تحقق الوجود بعد العدم، وحيث إنّ الماهية كانت معدومة ثم صارت بعد ذلك موجودة، فهذه الماهية تكون حينئذ حادثة. والماهية التي تتصف قبل الوجود بأنها معدومة ثم تتصف بعد الوجود بأنها موجودة هي الماهية بالحمل الشائع؛ لأن الماهية من حيث هي هي ـ بالحمل الأولي ـ لا موجودة ولا معدومة.

والمراد من الماهية في البحث هي الماهية المعدومة والماهية الموجودة. والماهية المعدومة فيها ضرورة بشرط المحمول، وهي أنها «ما دامت معدومة»، فالماهية المعدومة معدومة بالضرورة، والماهية الموجودة فيها أيضا ضرورة بشرط المحمول، وهي أنها «ما دامت موجودة»، فالماهية الموجودة موجودة بالضرورة. فالضرورتان هما: المعدوم بالضرورة، والموجود بالضرورة. ولكن لا يكون مناط الاحتياج هو ترتّب ضرورة على ضرورة إذ الضرورة مناط الغنى عن السبب، فإن الشيء إذا كان واجبا لا يحتاج إلى علة، وكذا لو كان ممتنعا. ولكن مع فرق أن عدم الاحتياج في الواجب هو لشدة وجوده، وعدم الاحتياج في الممتنع لعدم شيئيته، فالشيء هو الذي يحتاج إلى علة والممتنع بالذات ليس بشيء حتى يحتاج إلى علة. ومع ذلك فالممتنع بالذات هو مناط الغنى لأنه دون الاحتياج. والواجب بالذات هو مناط الغنى لأنه فوق الاحتياج. والحاصل: ففي العدم يوجد ضرورة بشرط المحمول، وكذلك في الوجود. والضرورة مناط الغنى. ومن الواضح أن ترتب ضرورة على ضرورة لا يكون مناطا للاحتياج.

الدليل الثاني على أن الإمكان هو ملاك الاحتياج إلى العلة

وهو أن أي موجود ممكن لا يتحقق وجوده إلا بعد المرور بعدة مراحل، وهي: أن هذا وجود بلا شك، وكل موجود (معلول) مسبوق بإيجاد

من العلة. والإيجاد لا يتحقق إلا إذا كان هناك وجوب للمعلول مترشح من العلة؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد. فإذن، لكي يتحقق الإيجاد ثم الوجود لا بد أن يتحقق الوجوب للمعلول. وهذا الوجوب يكون مترشّحاً من العلة التي لا بد أن تسّد عدم المعلول بكل مراتبه حتى يتحقق وجود المعلول، خلافا للقول بالأولوية التي تقدم الإشارة إليها سابقا. وهذا الوجوب يحتاج إلى إيجاب من العلة؛ فلو لم توجب العلة المعلول، لا يتحقق وجوب المعلول؛ فإن الوجوب مسبوق بالإيجاب، والإيجاب إنما يتحقق فيما إذا كان الشيء محتاجا؛ وإلا فلا معنى لإيجابه. والشيء إنما يكون محتاجا فيما إذا كان ممكنا؛ وإلا إذا لم يكن ممكنا فهو إما واجب فلا يحتاج إلى علة، وإما ممتنع فكذلك لا يحتاج إلى العلة؛ إذ الوجوب والإمتناع مناط الغنى عن السبب والعلة.

وبذلك يتبيّن أن المراحل ستة، وهي: أن الماهية[1] أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت، فوجدت. وحيث إنّ الإمكان يقع في الرتبة الأولى، وأن الاحتياج معلول للإمكان ومتوقف عليه، يثبت بذلك أن علة الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث، وبذلك يتضح بطلان مدّعى المتكلمين.

دليل المتكلمين على أن الحدوث هو ملاك الاحتياج إلى العلة

وبما تقدم اتضح أن الملاك في احتياج الممكن إلى العلة بنظر المتكلمين هو الحدوث، وقد لجأوا إلى ذلك فرارا من الشبهة التي تلزم على القول بالإمكان، وهي أنه لو كان ملاك الاحتياج هو الإمكان لأمكن أن يوجد القديم الزماني لأنه ممكن بالذات. وحيث إنّ وجود القديم الزماني محال، فلا يكون

---

(١) التقرر الماهوي يكون في رتبة الملزوم، لأن الإمكان لازم، ومن الواضح أن الملزوم متقدم رتبة على لازمه. ولكن بغض النظر عن الملزوم فإن الحديث يقع عن اللازم (ش).

ملاك الاحتياج هو الإمكان. وعليه، فإن إثبات مدّعى المتكلمين يتوقف على أمرين، الأول: إثبات الملازمة بين الإمكان الذاتي ووجود القديم الزماني. والثاني: إثبات بطلان اللازم، وهو أن القديم الزماني محال.

بيان الملازمة: وهي أنه لو كان الملاك في احتياج المعلول إلى العلة هو إمكانه الذاتي لأمكن أن يوجد القديم الزماني. لأن ملاك الاحتياج ليس هو الحدوث الزماني بل الإمكان الذاتي، والإمكان الذاتي كما يمكن أن يتحقق في الحادث الزماني، فمن الممكن أن يتحقق ويوجد في القديم الزماني. والقديم هو الذي لا أول أو آخر لوجوده زمانا.

بطلان اللازم: وهو أنه توجد قاعدة فلسفية تفيد أن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فإذا ثبت شيء قديم بالزمان فيمتنع عليه العدم، وإذا كان كذلك فيكون ضروري الوجود، وإذا كان كذلك فلا يحتاج إلى العلة. وعليه، فإذا التزم الفلاسفة بأن ملاك الاحتياج هو الإمكان الذاتي، لا الحدوث الزماني، فيلزم إمكان وجود القديم الزماني. واللازم باطل فالمقدّم مثله.

مناقشة دليل المتكلمين

والجواب عن هذه الشبهة تارة بالحل وأخرى بالنقض:

والجواب الحلي هو المنع عن بطلان التالي، فالملازمة وإن كانت تامة بين الإمكان الذاتي ووجود القديم الزماني، إلا أنه لا مانع من بطلان التالي. فالقاعدة الفلسفية تفيد أن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه، ولكنها لا تعيّن نوع القدم: هل هو قدم بالذات فيكون الإمتناع بالذات أو قدمٌ بالغير فيكون الإمتناع بالغير. ومع الالتزام بالقديم الزماني - الذي يكون قدمه ووجوبه بالغير - لا محذور في أن يمتنع عدمه - بالغير -، ولكن امتناع عدمه لا يغنيه عن العلة، نعم إذا كان امتناعه بالذات فيكون مستغنيا عن العلة حينئذ.

وأما الجواب النقضي فهو مبني على عدم التفكيك بين الأبدية والأزلية[١]، فإذا ثبتت الملازمة بين أزلية الشيء وكونه مستغنيا عن العلة، فيلزم من ذلك أن يكون الأبدي أيضا مستغنيا عن العلة. ومع أن متكلمي العامة يسلّمون بالوجود الأبدي للإنسان والعالم الأخروي ﴿**خالدين فيها أبدا**﴾[٢] وأن هذا الوجود غير مستغن عن العلة فيلزم أن لا يكون دوام الوجود سببا في الاستغناء عن العلة.

مناقشة دليل الفلاسفة

إن كون الملاك في الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الذاتي يبتني على أساس المشرب المشائي، كما ينسجم مع أصالة الماهية لا الوجود. وهذا بخلاف الأمر على مبنى أصول الحكمة المتعالية حيث يكون الوجود المعلول ـ أي الممكن ـ وجودا رابطا حرفيا، وليس مستقلا اسميا. فإذا كان كذلك، فسواء كان وجوده دائميا أو غير دائمي، فلا يخرجه ذلك عن الرابطية إلى الاستقلال، فإن دوام الوجود لا يحيل الوجود الرابط الذي هو وجود فقير إلى وجود غني.

(١) فإن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وإلا بدية والأزلية هما من الأمثال لأن الا بد ما لا نهاية له من حيث الابتداء، والأزل ما لا نهاية له من حيث الانتهاء. فإذا أمكن للأبدي أن يحتاج إلى العلة، فلا مانع من إمكانه بالنسبة إلى القديم الأزلي. والامكان هنا هو الامكان العام فينسجم مع الوجوب.

(٢) النساء / ٥٧.

الفصل التاسع من المرحلة الرابعة

الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

وذلك لأنّ علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيضٌ في الحالين جميعا.

برهان آخر: إنّ وجود المعلول ـ كما تكررت الإشارة إليه سيجيء بيانه ـ وجودٌ رابطٌ متعلق الذات بالعلة متقومٌ بها غيرُ مستقلٌ دونها، فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحدٌ، والحاجة ملازمة.

وقد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية، كمثال البناء والبنّاء، حيث إنّ البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

ورُدّ: بأن البنّاء ليس علةً موجودةً للبناء، بل حركات يده عِلَلٌ مُعِدّةٌ لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثم اليبوسة علة لبقائه مدّةً يعتدّ بها.

شرح المطالب

محل النزاع

من موارد الخلاف المهمة بين المتكلمين والفلاسفة أن ملاك احتياج الممكن إلى العلة هل يختص بمرحلة الحدوث بأن يحتاج إلى العلة في مرحلة الحدوث فقط، أم يشمل مرحلة البقاء أيضا بأن يحتاج إلى العلة حدوثا وبقاء؟.

والمراد من الحدوث هو الوجود بعد العدم، ومن البقاء هو الوجود بعد الوجود. فيكون المقصود من أن الممكن محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء هو أنه في وجوده بعد العدم يحتاج إلى العلة، وفي وجوده بعد الوجود يحتاج أيضا إلى العلّة.

وبناء على أن ملاك الاحتياج هو الحدوث، لا بد من الالتزام بأن الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث فحسب؛ وبعد تمامية الحدوث تنتفي الحاجة إلى العلة ولا يعود الممكن محتاجا إلى العلة. وهذا يعني أنه بعد إيجاد عالم الإمكان يصير هذا العالم مستغنيا عن الله سبحانه وتعالى. بل لو جاز على الواجب سبحانه العدم لما ضرّ ذلك بوجود العالم، لأن حاجة العالم إلى العلة تنتفي بمجرد حدوث العالم، فيكون الواجب على هذا في عرض عالم الإمكان.

وبناء على أن ملاك الاحتياج هو الإمكان، فإن هذا الملاك موجود في مرحلة الحدوث وفي مرحلة البقاء أيضا؛ لأن الإمكان لازم ذاتي للماهية ولا

ينفك عنها أينما تحققت، سواء كان وجودها حادثا أو قديما. نعم قد تكون الماهية واجبة بالغير، ولكن وجوبها بالغير لا يغنيها عن العلة، فتكون متعلقة بالغير على نحو الدوام. ومن هنا يرى المصنف أنه لا فرق في الاحتياج إلى العلة بين الحدوث والبقاء.

الدليل الأول على الاحتياج في الحدوث والبقاء

ثبت في الفصل السابق أن ملاك الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث، والإمكان لازم ذاتي لا ينفك عن الماهية. وأما سبب ابتناء البحث على أصالة الماهية، فلما تقدم عند الإشكال على متكلمي العامة من أنه إذا كان ملاك الاحتياج هو الحدوث، فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب؛ لأن الحدوث متأخر رتبة عن الوجود، والوجود عن الإيجاد، والإيجاد عن الوجوب، والوجوب عن الإيجاب، والإيجاب عن الحاجة، والحاجة عن الإمكان. فإذا صار الحدوث سببا للحاجة فيلزم تقدم الشيء على نفسه بعدة مراحل، وهو محال.

ولهذا فإن الإشكال المشائي المتقدم نفسه، أورده صدر المتألهين على المشائين حيث أفاد بأنه بناء على أصالة الوجود، إذا كان الإمكان وصفا للماهية بحسب الفرض، وحيث إنّ الماهية متأخرة عن الوجود ـ لأنها تنتزع من حدّ الوجود ـ فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، لأن الإمكان متأخر عن الماهية، والماهية متأخرة عن الوجود، وهو متأخر عن الإيجاد، والإيجاد متأخر عن الوجوب، والوجوب متأخر عن الإيجاب، والإيجاب متأخر عن الحاجة، والاحتياج متأخر عن سبب الحاجة.

فالحدوث عند المتكلمين وصف للوجود، والإمكان عند المشائين وصف للماهية والماهية متأخرة عن الوجود. فيلزم نفس إشكال تقدم الشيء على نفسه بمراتب. ولهذا يشير صدر المتألهين إلى أن ما أجاب به المشاءون

على المتكلمين إنما يصح بناء على أصالة الماهية، وأما على أصالة الوجود ـ وهي الحق ـ فلا يصح. فلا بد من البحث عن سبب آخر للاحتياج غير الإمكان الذاتي بحيث يبتني على أصالة الوجود لا الماهية.

الدليل الثاني على الاحتياج في الحدوث والبقاء

تعرض المصنف لذكر برهان آخر ينسجم مع أصالة الوجود. ومفاده أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو فقر الممكن، وضعفه، وحاجته في وجوده؛ لأن وجوده وجود رابط، والوجود الرابط يحتاج إلى وجود مستقل، تماما كما يحتاج الوجود الفقير إلى وجود غني. وحيث إنّ الوجود فقير بل هو عين الفقر، فلا يفرّق في الفقر الوجودي بين الحدوث والبقاء، فكما أنه يحتاج إلى العلة حدوثا كذلك يحتاج إليها بقاء.

إزاحة وهم

من الشبهات التي أدت ببعض المتكلمين إلى الاعتقاد بأن الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث دون البقاء، أنه لو كان المعلول محتاجا إلى العلة حدوثا وبقاء فيلزم من انعدام العلة أن ينعدم المعلول، وحيث إنه من الثابت بالوجدان أن المعلول يبقى حتى بعد انعدام علته كما أن البناء يبقى ويستمر حتى بعد وفاة الباني له، فيكشف ذلك عن أن المعلول يحتاج إلى العلة في حدوثه فقط، ولا يحتاج إليها في البقاء. ومن هنا التزموا بأنه لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ ذلك وجود العالم بشيء.

ويتضح الجواب عن الشبهة من خلال التمييز بين العلة الفاعلية التي توجد الشيء، وتفيض عليه الوجود بعد العدم، والعلة المعدّة التي تعدّ الأرضية لإفاضة الصورة والوجود من العلة الحقيقية. كما في الزرع الذي يحتاج إلى إعداد الأرضية من وضع البذرة في الأرض الصالحة للزراعة، وتوفير المقدار اللازم لها من الماء والهواء والشمس.. فإذا قام الفلاح بتهيئة

الأرضية لإفاضة الزرع على هذا الوجود، فعند ذلك يحقّق المولى سبحانه وتعالى فيها الزرع، والقرآن الكريم يقول: ﴿**أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون**﴾[1]. بل إن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، ولا يوجد فاعل حقيقي في الوجود سواه. فكل ما في عالم المادة فاعل معدّ، وهو يهيئ الأرضية لإفاضة الوجود من الله سبحانه وتعالى. ويستحيل أن يوجد فاعل حقيقي غير الله تعالى في عالم المادة؛ لأنه في هذا العالم لا يمكن إيجاد شيء من العدم وإعدام شيء موجود، وإنما يمكن إحداث تغييرات في أعراض الشيء. أما العلة الفاعلية الحقيقية فهي التي توجد الشيء بعد العدم.

والبنّاء في المثال المتقدم ليس علة فاعلية بل هو علة معدّة للبناء. فهو يعدّ الأرضية فحسب، بأن يجمع بين الحجارة المتفرّقة بنحو من الأنحاء، وعند ذلك يتحقق البناء من خلال القوانين التي وضعها الله تعالى في عالم المادة.

(١) الواقعة / ٦٤.

خاتمـة

قد تبين من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والإمتناع كيفيّات ثلاث لنِسَبِ القضايا، وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقةً تامةً بما لها من الجهة، فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما ـ كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها ـ أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعُرُوضُها في الذهن، وهي المسماة بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفة.

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل، ولا يعبأ به. هذا في الوجوب والإمكان، وأما الإمتناع فهو أمر عدمي بلا ريب.

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقةً لأصالته، فالوجوب كَوْنُ الوجود في نهاية الشدّة قائما بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه، والإمكان كَوْنُهُ متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه، كوجود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.

شرح المطالب

بعد أن بيّن المصنّف المواد الثلاث وأقسامها والمسائل المتعلّقة بها، طرح في الخاتمة سؤالان:

الأول: هل أن الوجوب والإمكان موجودان في الخارج أم لا؟

الثاني: إذا كانا موجودين في الخارج، فهل لهما ما بإزاء في الواقع الخارجي أم ليس لهما ما بإزاء؟ وبعبارة أخرى، إذا ثبت وجود الوجوب والإمكان في الواقع الخارجي فهل أن وجودهما من قبيل وجود الجوهر والعرض في الواقع الخارجي، أو أن وجودهما من قبيل وجود الوحدة والكثرة؟

والكلام هنا يقتصر على الوجوب والإمكان فحسب؛ لأن الإمتناع عدم، وليس للعدم واقع خارجي، فلا يتحقق الإمتناع حينئذ في الواقع الخارجي.

الوجوب والإمكان صفتان للنسبة الحكمية

الوجوب والإمكان يقعان صفة للنسبة، فإذا نسب المحمول إلى الموضوع تتحقّق حينئذ نسبة حكمية هي غير الحكم، وإذا أمكن أن يثبت المحمول للموضوع تحكم النفس بأن هذا المحمول ثابت لهذا الموضوع وتتشكّل بذلك القضية. والنسبة الحكمية شيء وراء الحكم؛ فإن الحكم فعل من أفعال النفس بخلاف النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع فإنها موجودة في الخارج أو في الذهن: فإن كان المحمول والموضوع ذهنيين فالنسبة الحكمية ذهنية، وإن كانا خارجيين فالنسبة الحكمية خارجية. وعليه فالوجوب والإمكان صفتان للنسبة الحكمية؛ والنسبة تارة بالضرورة بحيث

يستحيل العدم وتسمى الوجوب، وأخرى ليست بالضرورة بحيث يمكن أن توجد ولا توجد وتسمى الإمكان.

وتقدم في الأبحاث السابقة أن هذه النسبة تسمى مادة أو جهة: تسمى بالمادة إذا كانت في نفس الأمر، وتسمى بالجهة إذا كانت ملفوظة في اللفظ أو معقولة في العقل. فهي في مقام الثبوت مادة، وفي مقام الإثبات جهة. والجهة قد تكون مطابقة للمادة وقد تكون مختلفة، لأن مقام الإثبات قد يطابق مقام الثبوت وقد لا يطابقه. والحاصل فإن المعنى الأول للوجوب والإمكان هو ما يقع صفة للنسبة الحكمية.

الوجوب والإمكان كيفيات موجودة في الخارج

في الجواب عن السؤال الأول، يذكر المصنف أن المعنى الحرفي القائم بين المحمول والموضوع موجود في الخارج، وإلا لو كان المتحقق فقط هو المحمول والموضوع فيلزم صحة القضية «زيد حجر»؛ إذ أن زيد موجود في الخارج، وكذلك الحجرية موجودة في الخارج. وحيث إنّ القضية المذكورة كاذبة؛ فيكشف ذلك عن ضرورة وجود المحمول، والموضوع، والنسبة الحكمية في الخارج لكي تصدق القضية. وحيث إنّ الوجوب والإمكان من أوصاف النسبة. فلا بد أن تكون أيضا موجودة في الواقع الخارجي. فالوجوب والإمكان كيفيات للنسبة الحكمية، وحيث إنّ النسبة الحكمية موجودة في الخارج فإن كيفياتها أيضا موجودة في الخارج.

الوجوب والإمكان من المفاهيم الفلسفية

في الجواب عن السؤال الثاني، وهو أنه عندما يقال أنّ الوجوب والإمكان موجودان في الخارج، فهل هما موجودان بوجود منحاز (مستقل)، أم أنهما موجودان بوجود منشأ انتزاعهما (موضوعهما). وبعبارة أخرى، هل هما من المفاهيم الفلسفية أم الماهوية. والمفهوم الماهوي هو الذي له ما بإزاء

في الخارج سواء كان جوهرا أو عرضا. أما المفهوم الفلسفي فليس له ما بإزاء في الخارج، وإن كان له منشأ انتزاع في الخارج، وذلك كالفوقية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج نعم لها منشأ انتزاع في الخارج وهو سقف المنزل مثلا، فإن السقف منشأ انتزاع الفوقية، ولا يوجد في الواقع الخارجي بإزاء السقف شيء آخر هو الفوقية.

واتصاف السقف بأنه فوق ليس من قبيل اتصاف الجدار بأنه أبيض، لأن الأبيض يحمل على الجدار بعد انضمام شيء إليه ـ محمول بالضميمة ـ بينما حمل الفوقية على السقف ليس كذلك، بل هو محمول من صميمه ـ خارج المحمول ـ فينتزع من ذات الشيء ويحمل على نفس الشيء. ومن هذا القبيل الإمكان والوحدة، ففي قضية «الشيء واحد» توجد الشيئية والوحدة بوجود واحد حقيقي لا انضمامي. وهذا هو المقصود من أن الوجوب والإمكان من المعاني الفلسفية الموجودة في الخارج ولكن بوجود منشأ انتزاعهما لا بوجود منحاز عن منشأ انتزاعهما، وهذا هو الفرق بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الماهوي.

إيراد

ذكر السيد الشهيد الصدر إشكالا في هذا المورد[1]، وهو أن علة العروض هو الإتصاف، فإذا كان الإتصاف خارجيا فلا بد أن يكون العروض خارجيا أيضا. وإذا كانت العلة خارجية فالمعلول خارجي أيضا، ولا يعقل أن تكون العلة في الخارج والمعلول في الذهن بحيث يكون الإتصاف في عالم، والعروض في عالم آخر. ومن هنا اضطر السيد الشهيد إلى الالتزام بالواقع ونفس الأمر، حيث يرى أن العروض خارجي والاتصاف كذلك خارجي في

(١) تعرّض الشهيد المطهري للإشكال في الجزء الثالث من مباحث «شرح مبسوط المنظومة» وأجاب عليه بنحو يتضح مراد الفلاسفة ويندفع إشكال السيد الشهيد (ش).

المعاني الفلسفية، فإن الإمكان وإن كان له تحقق في الخارج، ولكن تحققه في الحقيقة في لوح الواقع الذي هو أعم من لوح الوجود.

إيراد ورد

وثمة قول آخر لا يعبأ به كثيراً[1]، وهو أن الوجوب والإمكان لهما ما بإزاء في الواقع الخارجي من قبيل الأسود والأبيض، فيكونان محمولين بالضميمة، وكما أن البياض شيء منضم إلى الجدار فكذلك الإمكان شيء منضم إلى زيد. والوجوب شيء منضم إلى واجب الوجود، لا أنه هو عين الوجود. وهذا القول لا يعبأ به لأنه من الواضح أن الوجوب والإمكان ليسا من المفاهيم الماهوية التي يكون لها ما بإزاء في الواقع الخارجي.

الوجوب والإمكان وأصالة الوجود

إلى هنا فإن الكلام ينسجم مع مبنى أصالة الماهية، ففي القول أنّ «الإنسان ممكن» و«الله واجب»، يتصور الذهن أن الإنسان الذي هو موضوع القضية الأولى هو الموضوع في الواقع الخارجي، فكما أنّ الإنسان في الذهن هو الموضوع، والوجود هو المحمول، كذلك في الواقع الخارجي الإنسان هو الموضوع، والوجود هو المحمول، وهذا ينسجم مع أصالة الماهية لا مع أصالة الوجود. أما بناء على أصالة الوجود فهذه القضية تكون من قبيل عكس الحمل، أي أن «الوجود إنسان»، والمتحقق في الخارج هو الوجود لا الإنسان، فيكون الوجود هو الموضوع والإنسان هو المحمول.

وكان الكلام في أن الإمكان والوجوب وصفان لهذه النسبة الحكمية، وهذا ينسجم مع أصالة الماهية، أما بناء على أصالة الوجود ـ حيث ينعكس الحمل ـ فيكون الإمكان والوجوب حينئذ وصفين للوجود لا للنسبة. فالموجود

---

(١) وهو منسوب إلى الفلاسفة المشائين من أتباع أرسطو، انظر: الأسفار ج١، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

ممكن والموجود واجب، فإن الإنسان غير متحقق في الخارج حتى يقال بوجود نسبة حكمية بين الوجود والإنسان. وقد تقدم في قاعدة الفرعية أن ثبوت الوجود للإنسان ليس من قبيل ثبوت شيء لشيء بل هو ثبوت شيء، فهنا يوجد شيء واحد وهو الوجود، ولكن حيث إنه محدود ينتزع منه ماهية من الماهيات. والحاصل فإن «الموجود واجب» و«الموجود ممكن» يختلف عن معنى «النسبة الحكمية واجبة» و«النسبة الحكمية ممكنة».

وفي قضية «الموجود ممكن» لا يكون الإمكان بمعنى تساوي النسبة، بل بمعنى ضعف الوجود باعتباره ليس قائما بنفسه، ويكون الوجوب بمعنى الموجود الذي يكون قائما بنفسه. فإذا كان الوجوب والإمكان وصفين للوجود فيرجع معناهما إلى الشدة والضعف. فوجود العلة وجود غني ووجود المعلول وجود فقير، وبعبارة أخرى فإن المعنى الاسمي والحرفي يرجعان إلى المعنى المستقل والرابط. وبتعبير القرآن يرجعان إلى الغني والفقير لا إلى الضرورة والاستواء فالغنى في الواجب عين ذاته تعالى وليس وصفا زائدا عليها. والفقر في الممكن عين ذاته، لا أن الفقر زائد على ذات الممكن. وبحسب تعبير صدر المتألهين يسمى بالإمكان الفقري تمييزا له عن الإمكان الماهوي أو يسمى بالوجود الفقري تمييزا له عن الوجود الواجبي.

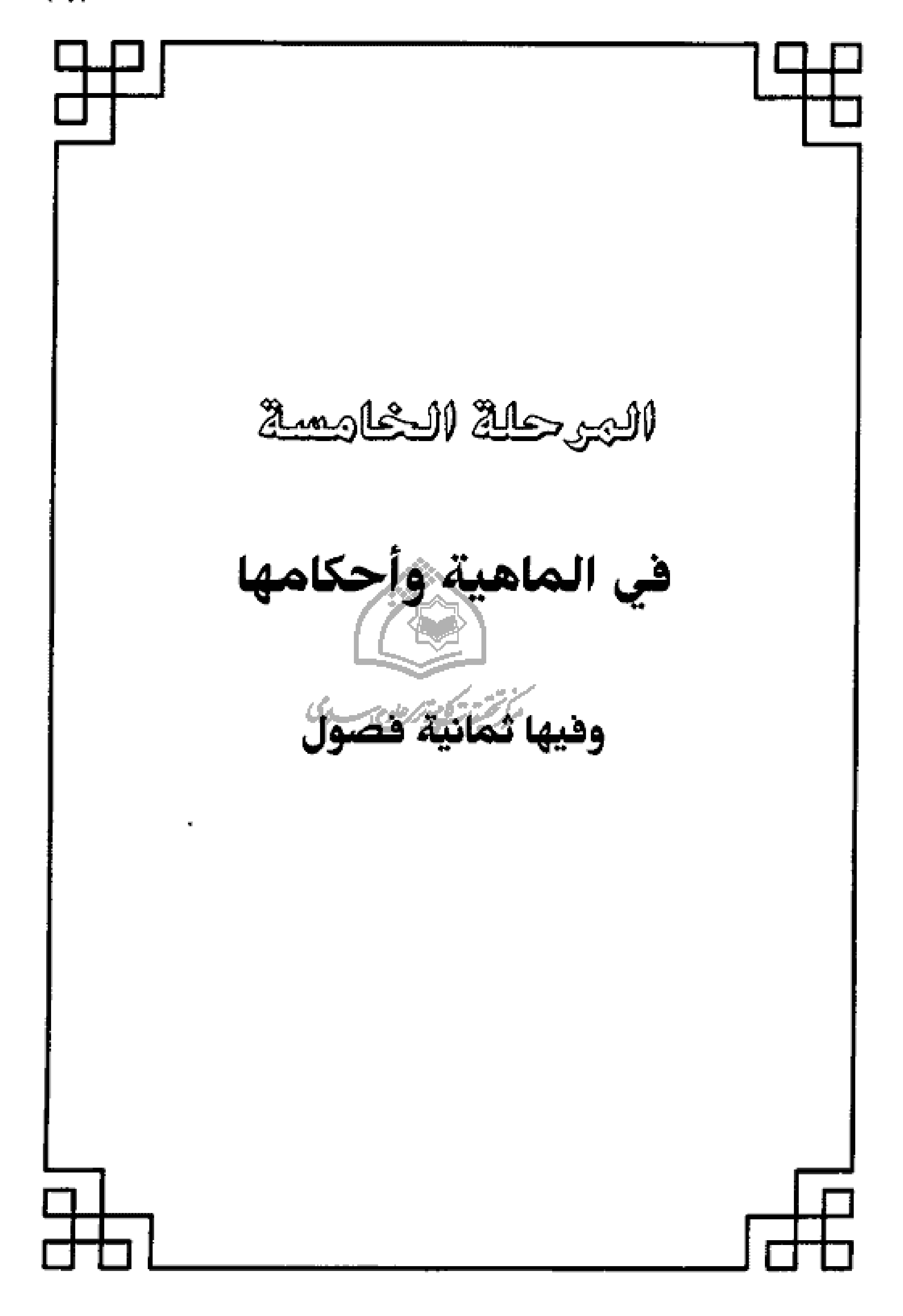
إيراد ورد

وقد أورد على المصنف أنه: إذا كان المحمول في القضية هو الوجود، فلا تتحقّق نسبة حكمية حينئذ. فقد تقدم ـ في الفصل الأول من المرحلة الثالثة ـ أن الرابط (أي النسبة الحكمية) إنما تتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمّن ثبوت شيء لشيء وأما الهليات البسيطة فلا تتضمّن إلا ثبوت شيء، وهو ثبوت موضوعها في الخارج، فلا رابط في مطابقها، أي لا توجد نسبة حكمية، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبة الشيء إلى نفسه.

وتقدم فيما سبق أن المواد تنتزع من نسبة الوجود إلى ماهية من الماهيات، أو إلى مفهوم من المفاهيم. والمحمول هو المحمول الخاص، وهو الوجود. ففي قضية «الإنسان موجود» لا يوجد نسبة حكمية؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه. وهنا يوجد كيفية لنسب القضايا. والواقع أنه لا يوجد نسبة حتى تثبت عن طريق ثبوت النسبة في الخارج وقوع كيفية النسبة في الخارج. فإذن في الهليات البسيطة لا يوجد نسبة حكمية وبتبعه لا يوجد وجوب أو إمكان.

والجواب: تقدم أن المصنف كان يتكلم بناء على مباني أصالة الماهية حيث يرى أن الماهية متحققة ويعرضها الوجود، فيندفع الإشكال. اللهم إلا أن يقال أنه حتى على القول بأصالة الماهية فإن الوجود يكون اعتباريا والماهية فقط تكون متحققة. فيكون وزان أصالة الماهية وزان أصالة الوجود في أنه عدم وجود النسبة في الهليات البسيطة. فيعود الإشكال على المصنف.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الخامسة

الماهية من حيث هي ليست إلا هي

الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ لمّا كانت تقبل الإتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبةً عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئا آخر، وهذا معنى قولهم: «إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية» يريدون به أنّ شيئا من النقيضين غيرُ مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غيرَ خاليةٍ عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان ـ وهي الحيوان الناطق ـ مثلا وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غيرُ مأخوذٍ فيها؛ فللإنسان معنى ولكلٍّ من الوجود والعدم معنى آخر، وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية؛ فلماهية الإنسان مثلا معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر، وللأربعة مثلاً معنى، وللزوجية العارضة لها معنى آخر.

ومحصّل القول: «أنّ الماهية يُحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك».

شرح المطالب

الماهية من الاعتبارات العقلية المحضة

بناءً على القول بأصالة الماهية وأن الوجود أمر اعتباري يكون البحث في الماهية وأحكامها من مباحث الفلسفة الأساسية؛ إذ يكون للماهية مصداق في الواقع الخارجي، فتكون مسائل الماهية أصيلة في الفلسفة الإسلامية. أما على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فلا يكون الأمر كذلك، بل تكون الماهية مجرّد أمر اعتباري عقلي محض، وكل ما يرتبط بالماهية من الأحكام والمسائل يكون مرتبطا بالاعتبارات العقلية المحضة التي ليس لها مصداق في الواقع الخارجي إلا بالعرض.

ولما كان الحق هو مبنى أصالة الوجود، فيكون البحث في الماهية وأحكامها بحثا في الاعتبارات العقلية المحضة التي لا يكون لها مصداق في الواقع الخارجي إلا بتبع وجود الماهية في الخارج، وبالعرض والتبع، لوضوح أن الماهية بما هي هي لا تحقق لها في الواقع الخارجي فيما لو كان الأصيل هو الوجود.

المفاهيم المتقابلة مسلوبة عن ذات الماهية

الماهية من حيث هي هي لا يحمل عليها إلا ذاتها وذاتياتها، وكل ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها فهو أجنبي عنها؛ ولذلك فإن جميع الصفات والمفاهيم المتقابلة ـ عدا جنس الماهية وفصلها ـ تكون مسلوبة عن ذات الماهية بما هي

هي، وذلك من قبيل الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، وسائر المفاهيم الأخرى المتقابلة الخارجة عن ذات الماهية. والمقصود من الذات ما يحمل على الماهية بالحمل الأولي. وما خرج عن ذلك فهو خارج عن ذات الماهية حتى ولو كان من اللوازم غير المنفكة عنها، كالإمكان ـ الذي هو لازم لا ينفك عن الماهية ـ يكون خارجا عن ذات الماهية. وعلى سبيل المثال فإن ماهية الإنسان مثلا هي «الحيوانية والناطقية»، وهذه الماهية ليس فيها «موجود» ولا «معدوم»، ولا «واحد» ولا «كثير»، ولا «طويل» ولا «قصير»، وكل المفاهيم الأخرى المتقابلة تكون مسلوبة عن ذات الماهية.

قبول الماهية للمفاهيم المتقابلة

ثمة قاعدة كلية في المقام، وهي أن الماهية إذا لم تكن في ذاتها متصفة بواحدة من الأوصاف المتقابلة فهي تقبل الاتصاف بذلك الشيء وبما يقابل ذلك الشيء. وعليه، فالماهية لو لم تكن متصفة بشيء في ذاتها، فهي تقبل ذلك الشيء وما يقابل ذلك الشيء. وذلك من قبيل الوجود والعدم اللذين لا تتصف بهما الماهية في ذاتها، ولهذا تقبل أن تتصف بالوجود والعدم، وكذا الوحدة والكثرة، وغيرهما من المفاهيم المتقابلة.

والحاصل إذا كان هناك مفهوم غير مأخوذ في ذات الماهية فتكون الماهية لا بشرط من جهة ذلك المفهوم. وبالتالي يمكن أن يحمل ذلك المفهوم عليها ويمكن أن يحمل ما يقابل ذلك المفهوم عليها أيضا. وهذا بخلاف البياض المأخوذ في ماهيته أنه أبيض، فلا يحمل عليه أنه أسود. أما الجسم فهو لا بشرط من حيث البياض والسواد، وعند تعريف الجسم لا يؤخذ فيه أنه أبيض أو أنه أسود. لذلك فهو يقبل البياض وكذلك السواد. وكذلك الأمر في ماهية الإنسان حيث لم يؤخذ فيها لا الوجود ولا العدم، ولهذا يمكن أن يقبل الوجود أو العدم.

إيراد ورد

تعرض المصنف لدفع إشكال وحاصله أنه إذا كانت قضية «اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال» من الضروريات الأولية، وكانت قضية «ماهية الإنسان من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة» من القضايا الصادقة بحسب الفرض، فيلزم حينئذ ارتفاع النقيضين: وهما (لا موجودة ولا معدومة) في القضية، مع أنه يستحيل ارتفاعهما بمقتضى الضرورة.

وفي مقام الجواب عن الإشكال، لجأ المصنف في كتاب النهاية إلى حل الإشكال على أساس السالبة بانتفاء الموضوع. بينما لجأ في كتاب البداية إلى حلّه على أساس السالبة بانتفاء المحمول.

ومفاد كلامه (ره) في البداية أنه وإن كان ارتفاع الوجود والعدم في الماهية هو ارتفاع للنقيضين، إلاّ أنه ليس كل ارتفاع للنقيضين فهو محال، وإنما المحال هو ارتفاع النقيضين عن الواقع الخارجي، أما مرتبة الماهية فلا يستحيل ارتفاع النقيضين عنها.

وفي المقام ارتفع النقيضان من ذات الماهية لا من الواقع الخارجي، إذ الإنسان في الواقع الخارجي إما موجود وإما معدوم، ولهذا فهو بالحمل الشائع يستحيل أن يكون (لا موجودا ولا معدوما). والحاصل في الجواب هو أن الارتفاع إنما هو باعتبار السالبة بانتفاء المحمول: إذ ليس المحال هو كل ارتفاع للنقيضين، بل المحال هو ارتفاع النقيضين عن الخارج، ومقامنا ليس منه.

الفصل الثاني من المرحلة الخامسة

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها ـ ممّا يتصوّر لحوقُهُ بها ـ ثلاث اعتبارات: إما أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء؛ والقسمة حاصرة.

أما الأول: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه.

وأما الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، وهذا يتصوّر على قسمين:

(أحدهما): ان يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلاّ هي، وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية، كما تقدم.

و(ثانيهما): أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكون إذا قارنها جزء من المجموع «مادة» له، غير محمولة عليه.

وأما الثالث: فأن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقةً، مع تجويز أن يقارنها شيءٌ أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء، وتسمى «المخلوطة»،

والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى «المجردة»، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى «المطلقة».

والماهية التي هي المَقْسَم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الإنطباق على كثيرين، وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها ـ أعني المخلوطة والمطلقة ـ فيه، والمَقْسَم محفوظٌ في أقسامه موجودٌ بوجودها.

والموجود منها في كل فردٍ غيرُ الموجود منها في فردٍ آخر بالعدد، ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيرا بعينه، وهو محال. وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ، وهو محال.

شرح المطالب

اعتبارات الماهية الثلاث

تقدم أن الماهية إما أن تكون اعتبارية محضة ـ بناء على أصالة الوجود ـ ويمكن حينئذ أن تلحظ باعتبارات متعددة مختلفة، وإما أن تكون أصيلة ـ بناء على أصالة الماهية ـ وهنا أيضا يمكن أن تلحظ باعتبارات مختلفة ولكن في مقام الذهن. فالعلم ليس من الأمور الذاتية الدخيلة في ماهية الإنسان، بل هو من الصفات العارضة المنفكّة التي قد توجد في الإنسان وقد لا توجد فيه.

فلو نسبت الماهية إلى صفة العلم، فيمكن أن تلحظ بلحاظات ثلاثة: تارة تلحظ ماهية الإنسان مأخوذا فيها شرط العلم، وأخرى تلحظ مأخوذا فيها شرط عدم العلم، وثالثة تلحظ بدون أن يؤخذ فيها شرط العلم أو شرط عدم العلم.

وهذا التقسيم ذو شقوق ثلاثة مستفادة من حصرين عقليين؛ لأن الماهية إما بشرط، وإما لا بشرط، والقسم الأول إما بشرط وجودي (بشرط شيء)، وإما بشرط عدمي (بشرط لا)، وذلك في مقابل القسم الثاني الذي هو (لا بشرط).

والحصر العقلي الأول هو أن الماهية إما أن تلحظ من قبل الذهن بشرط، أو تلحظ من قبل الذهن لا بشرط. والحصر العقلي الثاني هو أن الشرط الملحوظ ذهنيا في الماهية إما أن يكون الملحوظ فيه أمرا وجوديا فيكون بشرط شيء، وإما أن يكون الملحوظ فيه أمرا عدميا فيكون بشرط لا. وعليه تكون الأقسام ثلاثة.

اعتبارات الماهية بشرط لا

وقد ذكر المصنف أن الماهية (بشرط لا) تتصوّر على قسمين:

الأول: أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي. وهذا هو المراد من كون الماهية (بشرط لا) في مبحث الماهية.

الثاني: وهو يتضح من خلال بيان المقدمة التالية:

فقد تقدم ـ عند البحث في الأحكام السلبية للوجود ـ القول بأن الجنس هو المادة، والمادة هي الجنس، ولكن مع الاختلاف بالإعتبار: فالجنس هو المادة (لا بشرط)، والمادة هي الجنس (بشرط لا).

وتقدم أيضا أن الموجودات المادية بحسب واقعها الخارجي مركبة من مادة وصورة. وأن المراد من المادة الأعم من المادة الأولى والمادة الثانية. فالإنسان له مادة وصورة: ومادته هي الحيوان، وصورته هي الناطقية. والحيوان هنا مادة ثانية، إذ المادة الأولى هي القابلية المحضة.

والمادة الأولى مضافا إليها مادة ثانية (الصورة الجسمية، والصورة العنصرية) هي الصورة المعدنية. ثم المادة الأولى مضافا إليها مادة ثانية (الصورة الجسمية، والصورة العنصرية، والصورة المعدنية) هي الصورة النباتية. وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى الصورة الناطقية للإنسان، فإن الناطقية صورة نوعية تحتاج إلى مادة، ومادتها هي الحيوان. والإنسان في الواقع الخارجي مركب من مادة وصورة، والمادة هي الحيوان، والصورة التي بها صار الحيوان إنسانا هي الناطقية. وعليه، فالناطقية هي صورة مادتها الحيوان، والحيوان يصير إنسانا بتركب المادة الحيوانية والصورة الناطقية.

وتقدم أيضا أنه يؤخذ من المادة والصورة في الخارج صورتان ذهنيتان، فمن المادة الخارجية يؤخذ مادة ذهنية ومن الصورة الخارجية يؤخذ صورة

ذهنية. فهنا مادة وصورة خارجية، وأيضا مادة وصورة عقلية. وخصوصيات المادة والصورة العقلية هي خصوصيات الأجزاء، وكما أن كل جزء في مركب لا يحمل على الجزء الآخر: فلا يحمل الأوكسجين ـ الذي هو جزء في مركب الماء ـ على الهيدروجين، ولا العكس، لمغايرة أحدهما للآخر، كذلك لا يحمل الجزء على الكل أو الكل على الجزء: فلا يحمل الأوكسجين على الماء، ولا العكس. والحاصل أنه إذا لوحظت أجزاء المركب بما هي أجزاء، فهذه الأجزاء لا يحمل بعضها على بعض، كما أن الكل لا يحمل على الأجزاء ولا الأجزاء على الكل. هذا إذا لوحظت الأجزاء بما هي أجزاء. وبهذا اللحاظ تسمى المادة بشرط لا عن الحمل، فلا يحمل عليها الجزء الآخر، وهذه هي المادة والصورة العقلية.

وقد تلحظ هذه الأجزاء بما قد يسمح بحمل أحد الجزئين على الآخر، فتكون جنسا وفصلا. والفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة العقلية هو أن حالة الجنس والفصل لم تؤخذ بشرط لا من الحمل، بل أخذت لا بشرط من الحمل، فيمكن أن يحمل أحد الأجزاء على الجزء الآخر. أما حالة المادة والصورة العقلية فقد أخذت بشرط لا عن الحمل.

وليس في الأمر مجازفة عقلية، فإن الجزء تارة يؤخذ بشرط لا فيكون مادة، وأخرى يؤخذ لا بشرط فيكون جنسا. فالجزء (كالحيوان) له لحاظان واقعيان: إذ أنه تارة يؤخذ بما هو ماهية تامة محصّلة، وأخرى بما هو ماهية مبهمة تحتاج إلى ما يحصّلها، فإن أخذت على النحو الأول، فتكون بشرط لا، ومادة، ولا يحمل عليها شيء آخر، وأما إذا أخذت بما هي جنس مبهم، باعتبار أن ماهية الحيوان مرددة بين الإنسان والأسد والفرس.. فهي مبهمة، وتحتاج إلى محصّل، والمحصّل لها هو الفصل، فبهذا اللحاظ تكون لا بشرط، فتكون جنسا. وسيأتي بيان ذلك مفصّلا في الفصل الرابع.

والحاصل: فإن مقسم هذه الأقسام هو الماهية التي لم يلحظ فيها

(بشرط) ولا (لا بشرط)؛ إذ تارة تلحظ الماهية بشرط، وأخرى تلحظ لا بشرط. والقسم الأول تارة يلحظ فيه أمر وجودي وأخرى يلحظ فيه أمر عدمي. فالماهية تنقسم بحسب اللحاظات الطارئة إلى ثلاثة أقسام. وهذا بخلاف الأمر في المقسم، إذ الماهية هنا مجرّدة عن أي لحاظ، أعم من أن يكون بشرط شيء (بقسميه) أو لا بشرط، ولذلك هي تجتمع مع جميع الأقسام. وبحسب تعبير السيد محمد باقر الصدر ـ تبعا للفلاسفة ـ فإن الماهية التي لم يلحظ فيها أي لحاظ هي المسماة باللا بشرط المقسمي تمييزا لها عن الماهية اللا بشرط القسمي.

واللا بشرط المقسمي هي المسماة بالكلي الطبيعي، من قبيل ماهية الإنسان، فإن الإنسان لا يلحظ فيه شرط أو عدم شرط بما هو الإنسان. والكلي الطبيعي يراد منه نفس الطبيعة، ويكون معروضا للكلي المنطقي. والكلي المنطقي هو الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ويكون من المعقولات الثانية المنطقية. وإذا أخذ الكلي الطبيعي بقيد الكلي المنطقي فالمجموع من القيد والمقيّد هو الكلي العقلي.

ومن الواضح أن الكلي المنطقي لا وجود له في الخارج وأن موطنه هو الذهن. وكذلك الكلي العقلي لا وجود له في الخارج؛ إذ الكلي العقلي هو الكلي الطبيعي مقيّدا بالكلي المنطقي، فإذا استحال أن يوجد العارض في الخارج فالمقيّد به كذلك. وهذا هو معنى أن الإنسان بقيد الكلية لا وجود له في الخارج. وهذا لا كلام فيه بين الفلاسفة والأصوليين والمناطقة، وإنما الكلام هو في أن الكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا؟

وجود الكلي الطبيعي

ذهب البعض إلى أن الكلي الطبيعي غير متحقق في الخارج، وأن المتحقق في الخارج إنما هو نفس أفراده. وفي المقابل ذهب المحققون إلى

أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج ولكن نحو وجوده بوجود الأفراد. أي أن الكلي الطبيعي عندما يوجد في الذهن يوجد بقيد الوحدة، وعندما يوجد في الخارج يوجد بقيد الكثرة. فالكلي الطبيعي لا يكون شيئا في الخارج بحيث يكون متحققا في مقابل أفراده. وهذا ما اختاره المصنف هنا؛ إذ لا أقل من وجود قسمين من أقسام الكلي الطبيعي في الخارج وهما (الماهية المخلوطة) و(الماهية بشرط شيء). ومن الواضح أن المقسم محفوظ في أقسامه. والماهية التي هي الكلي الطبيعي هي القسم بإضافة قيد. فإذا كانت الأقسام موجودة في الخارج فتكون الماهية اللا بشرط المقسمي موجودة أيضا في الخارج.

وذكر الشيخ الرئيس أنه صادف رجلا في همدان يدّعي أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد كما هو موجود في الذهن كذلك. ففي الخارج يوجد إنسان واحد بالعدد لا بالنوع، والوحدة العددية تنافي الكثرة العددية وتنسجم مع الوحدة النوعية. وما يدعيه الهمداني هو أن جزءا من الإنسانية في زيد، وجزءا منها في خالد، وجزءا منها في بكر. وفي المقابل ذهب الشيخ الرئيس إلى خلاف ذلك فادعى أن الإنسان واحد في الذهن كثير في الخارج.

و أقام الشيخ الرئيس برهانين لإثبات ذلك:

البرهان الأول: إذا كان الواحد في الذهن واحدا في الخارج أيضا، وحيث إنّ الأفراد في الخارج كثيرة يلزم أن يكون الواحد بالوحدة العددية متكثرا بالكثرة العددية، وهو محال.

البرهان الثاني: ويلزم من كون الأفراد الخارجية متصفة بصفات متقابلة كالطول والقصر أن يكون الواحد متصفا بصفات متقابلة متضادة، وهو محال لاستلزامه اجتماع أضدّاد لا نهاية لها. ومن باب التشبيه فإن نسبة الماهية إلى الأفراد ليست نسبة الأب الواحد إلى الأبناء في الخارج، بل نسبة الآباء إلى الأبناء، فإن كل ماهية لها فرد واحد لا أكثر.

الفصل الثالث من المرحلة الخامسة

في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها ـ وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها ـ تسمى «الذاتيات»، وما وراء ذلك عرضيات محمولة، فإن توقف انتزاعُها وحَمْلُها على انضمام، سُمّيت «محمولات بالضميمة» كانتزاع الحارّ وحَمْلِها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلا فـ«الخارج المحمول» كالعالي والسافل.

والذاتي يميز من غيره بوجوه من خواصه:

منها: أنّ الذاتيات بيّنة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنّها غنية عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلّةُ وجود الماهية بعينها علّةُ أجزائها الذاتية.

ومنها: أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمةٌ على ذي الذاتي.

والإشكال في تقدّم الأجزاء على الكل بأن «الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها؟»، مندفع بأنّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية. على أنّها إنّما سُمّيت «أجزاء» لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ، وإلاّ فالواحد منها عين الكل ـ أعني ذي الذاتي ـ.

شرح المطالب

المحمول بالضميمة والخارج المحمول

الذاتي هو الذي يشكّل الأجزاء الذاتية للماهية ـ أي تلك الأجزاء التي تحمل على الماهية بالحمل الأولي ـ بنحو إذا انتفى أي جزء تنتفي الماهية؛ فإن انتفاء الكل يكون بانتفاء الجزء. وهذه القاعدة تجري في المركبات الحقيقية لا الاعتبارية، ومن هنا وقع الخلط في المباحث الفقهية بين المركب الحقيقي والاعتباري. فالصلاة مثلا مركبة من عدة أجزاء كالقنوت، والسجود، وإذا انتفى القنوت لا تنتفي الصلاة.

والذاتي لا ينتفي بانتفاء العرضي كالكاتب والماشي بالنسبة إلى الإنسان، والعرضي هو القابل للحمل، فيصح القول «الجسم أبيض». أما العرض فهو غير قابل للحمل؛ لأنه مباين للمحمول عليه، إذ نفس البياض لا يكون قابلا للحمل على الجسم، فلا يصح القول «الجسم بياض». ولهذا عبّر المصنف بالذاتي والعرضي لا العرض. فالعرض من قبيل بشرط لا والعرضي من قبيل لا بشرط، فهو كالجنس.

ولكي يصح حمل العرضي، تارة يتوقف على انضمام شيء، ويسمى بالمحمول بالضميمة، وأخرى لا يتوقف على انضمام شيء، ويسمى بالخارج المحمول. ولهذا يقسّم العرضي إلى قسمين: المحمول بالضميمة، والخارج المحمول.

ويراد من الخارج أنه مستخرج على وزان اسم المفعول لا اسم الفاعل.

فهو ينتزع من ذات الشيء، ويقصد بالذات هنا الذاتي في باب البرهان، فلا يحتاج إلى أن ينضم شيء من الخارج حتى يصح الحمل، بل إن العقل يحلل الموضوع فيستخرج منه عرض ويحمله عليه، ويسمى لذلك أيضا بالمحمول من صميمه. والأول مثل حمل البياض على الجسم، والذي يتوقف على انضمام اللون الأبيض إلى الجسم حتى يصح حمل البياض عليه. والثاني مثل الإمكان في قضية «الجسم ممكن» فالإمكان ينتزع من ذات الجسم.

إشكال ورد

ذكر المصنف في المقام إشكالا، وهو أن الأجزاء الذاتية كالحيوانية والناطقية هي بعينها الكل، فكيف تتقدم على الكل؟ وهل يتقدم الشيء على نفسه؟

وردّ المصنف عليه بجوابين، يبتني أحدهما على التسليم بأن الحيوانية والناطقية أجزاء. ويبتني الآخر على عدم التسليم بأن الحيوانية والناطقية أجزاء فينتفي الإشكال من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما الجواب الأول فقد تقدم أن للماهية اعتبارات مختلفة، فقد تؤخذ الأجزاء بلحاظ، ويؤخذ الكل بلحاظ آخر، ولا محذور في ذلك: فتؤخذ الأجزاء بما هي هي لا بشرط، ويؤخذ الإنسان (وهو الحيوان الناطق) بقيد الاجتماع، ووصف الكلية، أي تؤخذ الماهية بشرط شيء. ولا محذور في أن تتقدم الماهية لا بشرط على الماهية بشرط شيء. نعم إذا كانت الماهية المتقدمة لا بشرط والماهية المتأخرة لا بشرط، أو كانتا معا بشرط شيء، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه. ولكن المقام ليس منه.

وأما الجواب الثاني فهو أنه لا يوجد هنا أجزاء ولا كل، وذلك لأنه لا يراد من القول أنّ الحيوان جزء وأن الناطق جزء أنهما جزءان في حقيقة الإنسان. بل المقصود من أن الحيوان والناطق جزءان هو أنهما كذلك في

معرّف الإنسان، فالجزئية هنا لتعريف الإنسان وحدّه، وليس لحقيقة الإنسان؛ إذ لا جزئية في حقيقة الإنسان. ومعه لا تكون الأجزاء متقدمة على الكل حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه. فينتفي الإشكال من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد يقال أنّ معنى هذا الجواب أن الإنسان هو الحيوان، وأن الناطق هو الإنسان.

وسيأتي في الفصل اللاحق الجواب عليه بأن الجنس هو النوع، وأن الفصل هو النوع، والإختلاف بينها يكون بالاعتبار. فالكليات ثلاثة بحسب الاعتبار ولكن لها مصداق واحد، ومن هنا فإن هذه الكليات الثلاثة ترجع إلى كلي واحد، والاختلاف بينها إنما هو بحسب الاعتبار فحسب. والحمل بين الجنس والنوع، وكذلك بين الفصل والنوع هو حمل أولي لا شائع، لاتحادها بالمفهوم. وحينئذ لا معنى لأن يكون في الإنسان جزءان أحدهما الحيوان والآخر هو الناطق. فالحيوانية والناطقية ليسا جزئين في حقيقة الإنسان، وإنما هما كذلك في حدّ الإنسان وتعريفه.

الفصل الرابع من المرحلة الخامسة

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية ـ من حيث تمامها ـ تُسمّى نوعا، كالإنسان والفرس.

ثمّ إنّا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع تشترك في أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أن فيها ما يختص بنوع، كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى المشترك فيه: جنسا والمختص: فصلا. وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضا ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسطٍ وسافلٍ، وقد فُصّل ذلك في المنطق.

ثمّ إنّا إذا أخذنا ماهية الحيوان مثلا، وهي مشتركٌ فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنها «جسم نام حساس متحرك بالإرادة»، جاز أن نعقلها وحدها ـ بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها، وتكون هي مباينةً للمجموع غيرَ محمولةٍ عليه، كما أنها غيرُ محمولةٍ على المقارن الزائد ـ كانت الماهية المفروضة «مادة» بالنسبة إلى ما يقارنها، و«علة مادية» للمجموع، وجاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم، فتكون ماهيةً ناقصةً غير محصّلة حتى ينضم إليها فصلُ أحدِ تلك الأنواع فيحصّلها نوعاً تاماً، فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار: جنساً، والذي يحصّله: فصلا.

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، ويسمى بالاعتبار الأول «صورة»، ويكون جزءاً لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصِّل الجنس ويتمّم النوع ويحمل عليه حملا أولياً.

ويظهر مما تقدم:

أوّلاً: أنّ الجنس هو النوع مبهما، وأنّ الفصل هو النوع محصّلا، والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً: أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملا أولياً، وأما النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عَرَضٌ عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّةٌ بالنسبة إليه.

وثالثاً: أنّ من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع؛ لاستلزام ذلك كَوْنَ نوع واحد نوعَين.

ورابعاً: أنّ الجنس والمادة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أُخِذَتْ لا بشرط كانت جنسا، كما أنّ الجنس إذا أُخِذَ بشرط لا كان مادة، وكذا الصورة فصلٌ إذا أُخِذَتْ لا بشرط، كما أنّ الفصل صورةٌ إذا أُخِذَ بشرط لا.

واعلم أنّ المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج، على ما سيأتي، وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج، ما به الإشتراك فيها عين ما به الامتياز، وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناسا وفصولا، ثم يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقلية.

شرح المطالب

الكليات الذاتية حقيقية وإضافية

ينقسم النوع إلى حقيقي وغير حقيقي. والأول هو الماهية التي تترتب عليها الآثار في الخارج، من قبيل ماهية الإنسان، والسماء، والأرض. فهذه الأنواع هي أنواع حقيقية وماهيات تامة. وبتحليل الماهية التامة تحليلا ذهنيا يجد العقل فيها معنى مشتركاً بينها وبين غيرها، ومعنى مختصّاً بها. فماهية الإنسان مركبة من جزئين: جزء مشترك بين الإنسان وغيره، وهو الحيوانية، وجزء مختص بالإنسان، وهو الناطقية. والمشترك هو الجنس، والمختص هو الفصل.

والجنس والفصل قد يكونان قريبين، أو متوسطين، أو بعيدين، فالجنس والفصل القريبان هما في الإنسان: «الحيوانية» و«الناطقية»، وهو الحد التام؛ فإن الفصل يعرض الجنس مباشرة وبلا توسط أي شيء آخر.

وقد يكون الجنس والفصل متوسطين أو بعيدين، فإن (الحيوان) الذي هو جنس الإنسان يوجد فوقه جنس آخر، ويوجد تحته نوع له. فالحيوان نوع إضافي لجنس فوقه، وجنس إضافي لنوع تحته.

وعليه، يوجد فوق (الحيوان) جنس هو (النامي) يكون (الحيوان) نوعا اضافيا بالنسبة إليه. ويوجد فوق (النامي) جنس هو (الجسم) يكون (النامي) نوعا اضافيا بالنسبة إليه.. ويوجد فوق (الجسم) جنس هو (الجوهر) يكون (الجسم) نوعا اضافيا بالنسبة إليه. والجوهر هو جنس الأجناس ولا يوجد فوقه

جنس، فلا يكون نوعا لما فوقه. والأجناس التي تحته مركبة كلها من جنس وفصل، باستثناء الفصل الأخير الذي لا يكون مركبا من جنس وفصل، وإلا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

ومن هنا، فإن جنس الأجناس لا بد أن يكون بسيطا، وكذلك الفصل الأخير لا بد أن يكون بسيطا. ومن هنا أنكر صدر المتألهين أن يكون الفصل الأخير ماهية من الماهيات، وأخرجه من بحث الكليات، لأن الفصل الأخير لو كان ماهية لكان ينبغي أن يكون مركبا، والحال أنه بسيط.

ويعبّر عن الجنس أيضا بالجنس العالي والمتوسط والسافل. وكذلك النوع يكون عاليا ومتوسطا وسافلا. والنوع السافل الذي ليس تحته نوع هو الإنسان، ويعتبر الإنسان نوع الأنواع لأنه يجمع في ذاته كل الأنواع السابقة عليه، فالإنسان حيوان ناطق، والحيوان نام حساس متحرك بالإرادة. فالحيوان نوع للنامي الذي هو نوع للجسم والذي هو نوع للجوهر. وكل هذه الأنواع موجودة في الإنسان.

وهذا محل وفاق بين الفلاسفة باستثناء صدر المتألهين الذي ذهب إلى وجود أنواع أربعة تحت الإنسان. وأن الإنسان يوم القيامة إما أن يخرج بصورة الشيطنة أو بصورة السبع.. وهذا مبني على نظرية تجسّم الأعمال. وجنس الأجناس بنظره ليس هو الجوهر، بل هو الجسم؛ لأن الجوهر جسم وليس بنوع. وثمة أنواع متوسطة موجودة بين الجسم والإنسان.

الاعتبارات العقلية للمادة والصورة والجنس والفصل

الجزء المشترك بين الإنسان وغيره، وهو الحيوان، هو ماهية يمكن أن يلحظها العقل بلحاظات متعددة. وبحسب ما أفاده المصنف فإن العقل يلحظ هذه الماهية باعتبارين لهما منشأ واقعي نفس أمري؛ فإن الإنسان مركب في الخارج من شيئين هما الحيوانية والناطقية، وبعبارة أدقّ هو مركب من مادة وصورة.

والمراد من الصورة هو ما يترتب عليه الأثر الخارجي، ويكون منشأ للأثر في الخارج. وحين يقال: هذا الإنسان مدرك للكليات، فإن منشأ الإدراك فيه هو الناطقية لا الحيوانية.

وهذه الصورة (الإدراك والنطق) إنما تكون في الشيء الذي فيه استعداد أن يقبل هذه الصورة. وهذا القبول والاستعداد يسمى المادة، فالمادة هي قبول الشيء، وهي استعداد أن يقبل شيء شيئا آخر. فالجسم يقبل البياض ويتصف بأنه أبيض إذا كان فيه قابلية الاتصاف وتحققت فيه علة الاتصاف. ومعنى أن الموجود الخارجي مركب من مادة وصورة هو أنه مركب من فعلية واستعداد. والصورة هي ما بإزاء الفعلية في الخارج، والمادة هي ما بإزاء القابلية في الخارج.

والمادة في الإصطلاح الفلسفي لها معنيان. المادة الأولى، والمادة الثانية.

والمادة الأولى: هي محض القبول والاستعداد، ولا يوجد فيها أية فعلية سوى فعلية قبول الأشياء. وهذا القبول لا يتحصّل في الخارج بنفسه بل يحتاج إلى الصورة الجسمية أي الأبعاد الثلاثة. وعليه، فالجسم في الخارج مركب من المادة الأولى والصورة الجسمية. وسيأتي في محله أن أقسام الجوهر هي الجسم والنفس والعقل والمادة الأولى والصورة.

والمادة الثانية: هي ما يتركب من المادة الأولى وصورة ما، بحيث يقبل صورة جديدة، وذلك من قبيل الجسم المركب من المادة الأولى والصورة الجسمية والذي يقبل الصورة العنصرية. فالمادة الأولى مع الصورة الجسمية تكوّن مادة ثانية للصورة العنصرية وتكون قابلة لها. والمادة الثانية المركبة من المادة الأولى والصورة الجسمية هي الصورة العنصرية، وهذه الصورة العنصرية يمكن أن تجتمع مع عناصر أخرى فيتركب منها المعدن. فالصورة المعدنية

متركبة من عناصر يشكّل مجموعها مادة، ولكن ليس مادة أولى بل مادة ثانية، ففي الإصطلاح الفلسفي كل ما لم يكن مادة أولى فهو مادة ثانية. فالجسم هو مادة ثانية للصورة النباتية، والصورة النباتية هي مادة ثانية للصورة الحيوانية. والصورة الحيوانية أي النفس الحيوانية التي هي منشأ للحساسية والتحرك بالإرادة تعرض على المادة الثانية وهي الجسم النامي. والصورة الحيوانية (الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة) تكون إنسانا بعد عروض صورة الناطقية عليها. ولا بد لكي يكون الشيء إنسانا من أن يمر بهذه المراحل بحسب السنّة الطبيعية والإلهية. وإلا فإن الله سبحانه وتعالى يستطيع أن يوجد هذه المراحل دفعة واحدة كما حصل لعصا موسى عليه السلام.

والحاصل: فإن الإنسان الخارجي يكون مركبا تركيبا حقيقيا من مادة وصورة. والمادة هي الحيوان والصورة هي الناطق.

ثم يأتي دور التحليل العقلي، فينتزع العقل من المادة الخارجية والصورة الخارجية مادة ذهنية وصورة ذهنية بعنوان أنهما جزءان في هذا المركب، يكون كل منهما (بشرط لا) عن الحمل، وعلى هذا فلا يحمل أحد الجزئين على الآخر، ولا يحمل الكل على الجزء، ولا الجزء على الكل.

ومن جهة ثانية يمكن للعقل أن يلحظ المادة ـ الملحوظة (بشرط لا) ـ بلحاظ آخر وهو الحيوان بما هو حيوان ـ أي الحيوان الملحوظ (لا بشرط) ـ وهو الجنس. فالحيوان لا يتحقق في الخارج إلا في ضمن أحد أنواعه من الإنسان والأسد والفرس؛ إذ الحيوان ماهية مبهمة لا تعيّن لها، وما يعيّنها هو الفصل المخرج لها من حد الإبهام إلى حدّ التحصّل. إلا أن العقل يستطيع ان يلحظ الحيوان بصرف النظر عن أي شيء آخر.

وبهذا يتضح المراد من أن الجنس هو المادة، وأن المادة هي الجنس،

وإن باختلاف الاعتبار. أي أن الحقيقة واحدة، ولكنها إن أخذت بشرط لا فهي مادة ـ ذهنية ـ وإن أخذت لا بشرط فهي الجنس.

وكذلك الأمر في الجزء المختصّ: فيمكن للعقل أن يأخذ صورة ذهنية عن الصورة الخارجية للناطقية تارة بعنوان أنها جزء، فتكون (بشرط لا)، وتارة أخرى بعنوان أنها محصّلة للحيوان، فتكون فصلا. والفصل هو الصورة ولكن (لا بشرط)، والصورة هي الفصل ولكن (بشرط لا).

نتائج البحث

يستظهر المصنف مما تقدم عدة نتائج، وهي:

أولا: أنه إذا لوحظ كل من الجزئين المشترك والمختص بنحو اللا بشرط فهو عين النوع. فإن النوع والفصل والجنس شيء واحد، ولمصاديقها ماهية واحدة، والإختلاف بينها بالاعتبار فحسب.

وعليه، فهذه الماهية التامة تارة تلحظ بما هي هي، وأخرى تلحظ بما هي مبهمة، وثالثة تلحظ بما هي محصّلة. ومن هنا فإن الجنس هو النوع ولكن بنحو الإبهام[1]. والفصل لا بشرط[2] هو النوع أي الإنسان ولكن محصّلا. والنوع هو الإنسان ولكن لم يلحظ فيه لا الإبهام ولا التحصّل. ولهذا يرى صدر المتألهين أن الكليات كلها ترجع إلى كلي واحد.

ثانيا: أن الحمل بين الجنس والفصل والنوع حمل أولي. وأما النسبة بين الجنس والفصل فيرى المصنف استحالة أن يكون الحمل بينهما أوليا، بل لا

---

(١) لأن الحيوان بما هو حيوان ليس بإنسان، والحيوان بانضمام الفصل إليه يكون إنسانا، وهذا معنى أن الجنس هو النوع أي الإنسان ولكن بنحو الإبهام (ش).

(٢) لا باعتبار أنه بشرط لا الذي يكون صورة فلا يحمل على الجزء المقابل ولا على الكل ولا العكس (ش).

بد أن يكون شائعا؛ إذ الجنس غير مأخوذ في ماهية الفصل، وكذلك الفصل غير مأخوذ في ماهية الجنس. فالجنس ماهية والفصل ماهية أخرى.

ومما يدل على عدم أخذ أحدهما في حدّ الآخر وماهيته أنه لو كان الجنس (كالحيوان) جزءا ماهويا في الفصل، فلا بد أن يكون الفصل (كالناطق) مركبا من جنس وفصل، فيكون فيه جزء مشترك وجزء مختص. وإذا صار الفصل مركبا من جنس وفصل، وكان فصل الفصل مركبا أيضا من جنس وفصل.. فيلزم أن تكون هناك فصول غير متناهية، وهو محال. وبهذا يتضح أن الجنس ليس جزءا ماهويا في الفصل وإنما هو عارض عليه، لأنه إذا لم يكن الشيء مأخوذا في الماهية ـ كما تبيّن ـ فلا بد أن يكون عرضيا. وهو هنا عرض عام لعروضه على الناطق والصاهل وغيرهما.

والفصل كذلك غير مأخوذ في حدّ الجنس، لأن الفصل مقسّم للجنس، فلو كان الفصل داخلا في ماهية الجنس للزم أن يكون مقوّما لا مقسّما، وهذا محال. فيكون عرضا خاصا بالنسبة إلى الجنس. وإذا كانت النسبة بين الفصل والجنس نسبة العرض العام والخاص فيكون حمل أحدهما على الآخر حينئذ حملا شائعا وليس أوليا كما هو واضح.

ثالثا: أنه يستحيل أن يكون لماهية تامة واحدة جنسان قريبان وفصلان قريبان، لأن الماهية التامة مركبة من جنس قريب وفصل قريب، ولا يعقل أن يوجد في ماهية واحدة جنسان وفصلان في مرتبة واحدة؛ لأنه إذا كان هناك جنسان متعددان، وفصلان متعددان، وحيث إنّ الجنس والفصل هما النوع حقيقة، فيلزم أن يكون النوع نوعين[1]، والمفروض أنه واحد فيلزم أن يكون الواحد كثيرا.

---

(١) الجنس هو النوع، والفصل هو النوع، فإذا تعدد الجنس يتعدد النوع، وإذا تعدد الفصل يتعدد أيضا النوع (ش).

وأما التقييد بالمرتبة الواحدة فلأنه يمكن أن يكون للشيء الواحد أجناس متعددة في مراتب مختلفة، فالحيوانية التي هي جنس الإنسان يوجد فيها أجناس وفصول، وكل تلك الأجناس والفصول المأخوذة في الحيوان موجودة في الإنسان أيضا ولكن بنحو اللف لا بنحو النشر. فالجوهرية موجودة في الإنسان، وكذلك الجسمية، والنامي، والحسّاس، والمتحرك بالإرادة، والناطق. ولكنها ليست موجودة فيه في مرتبة واحدة، بل في مراتب متعددة طولية. ولا محذور في ذلك.

رابعا: أن الجنس والفصل يؤخذان من المادة والصورة الذهنية، وأن المادة والصورة الذهنية يؤخذان من المادة والصورة الخارجية. وهذا يعني أن الموجود ما لم يكن له مادة وصورة خارجية فلا يكون له مادة وصورة ذهنية، وإذا لم يكن له مادة وصورة ذهنية فلا يكون له جنس وفصل.

أما كيف يحصل التمييز بين الموجودات المركبة من المادة والصورة الخارجية، والموجودات التي لا تتركّب منهما فقد ذكر الفلاسفة في مقام الجواب أن الجواهر المادية مركبة من مادة وصورة خارجية. فالجواهر المادية الجسمية التي لها أبعاد ثلاثة هي المركبة من مادة وصورة خارجية، ومنهما تنتزع المادة والصورة الذهنية، ومن الأخيرين ينتزع العقل الجنس والفصل. وعليه، فما لا يكون له مادة ولا صورة في الخارج، فلا يكون له مادة ولا صورة في الذهن، وبالتالي لا يكون له جنس ولا فصل. وذلك كالمجردات التامة، فإنها ليست مركبة من مادة وصورة؛ لأن المادة استعداد، والاستعداد لا معنى لوجوده في عالم التجرّد كما سيأتي.

وأما الأعراض، فحين يقوم العقل بتحليلها باعتبارها من الماهيات، يجد فيها جزءا مشتركا وجزءا مختصا، فيطلق على الأول اسم الجنس وعلى الثاني

اسم الفصل. ثم يلحظ الجزء المشترك والجزء المختص (بشرط لا) فيحصل على المادة والصورة الذهنية.

وهذا بعكس ما يقوم به العقل في الجواهر المادية. ففي الجواهر المادية يحصل العقل أولا على المادة والصورة الذهنية، ثم يعتبرهما لا بشرط، فيكونان جنسا وفصلا. وأما في الأعراض فالعقل يلحظ أولا الجنس والفصل، ثم يعتبرهما بشرط لا، فتكون مادة وصورة ذهنية.

وهذا ما عناه الحكماء بقولهم أن المادة والصورة والجنس والفصل تارة تكون حقيقية وأخرى اعتبارية: فالمادة والصورة والجنس والفصل الحقيقي في الجواهر المادية. والمادة والصورة والجنس والفصل الاعتباري في الأعراض والماهيات العرضية.

فماهية البياض هي «لون مفرّق لنور البصر»، وماهية السواد هي «لون قابض لنور البصر»، فيكون اللون بمنزلة الجنس، وقابض أو مفرّق بمنزلة الفصل، ثم يعتبرهما العقل اعتبارا بشرط لا، فتكون مواد وصور ذهنية.

الفصل الخامس من المرحلة الخامسة

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخصُّ اللوازم التي تعرض النوعَ وأعرفُها، وهو إنما يؤخذ ويُوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالبا على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوعَ، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس؛ فإن المراد بالنطق - مثلا - إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعَرَضُ لا يقوّم الجوهر، وكذا الصهيل؛ ولذا ربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتُوضع جميعا موضعَ الفصل الحقيقي، كما يُؤخذ «الحسّاس» و«المتحرّك بالإرادة» جميعا فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقيا لم يكن إلاّ واحداً، كما تقدم.

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوّم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثم إنّ حقيقة النوع هي فصله الأخير؛ وذلك لأنّ الفصل المقوّم هو

محصّل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصّل.

ويتفرع عليه: أنّ هذيّة النوع به، فنوعية النوع محفوظةٌ به، ولو تبدّل بعض أجناسه، وكذا لو تجرّدَتْ صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيّته، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن.

ثم إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه، وإلاّ احتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتّبِ فصول غير متناهية.



شرح المطالب

ينقسم الفصل إلى منطقي واشتقاقي، وينقسم الفصل المنطقي بدوره إلى مشهوري وغير مشهوري. ويقع البحث في الفصل الاشتقاقي الذي هو الفصل الحقيقي، والفصل المنطقي غير المشهوري. أما المشهوري فموكول إلى محله.

الفصل المنطقي

وهو الفصل الذي يستعمله المنطقي في تعريفه للأنواع، ويفترق الفصل المنطقي عن الفصل الحقيقي في أن المنطقي لا يهدف إلى الكشف عن حقيقة النوع، بل يهدف إلى تمييزه عن الأنواع الأخرى ولو بواسطة اللوازم الخاصة. فليس هدف المنطقي هو معرفة الحقائق، وإنما اكتشاف خواص الأنواع التي تخصّها دون غيرها، أما كون هذه الخواص هي حقيقة الفصل أو لوازم له فلا علاقة له بذلك.

وحيث إنّ معرفة الفصول الحقيقية غير ممكنة في الأغلب الأعم إن لم يكن دائما. ينتج عن ذلك أن المنطقي في الأغلب يعرّف الأنواع بذكر اللوازم بعنوان أنها فصول. والشاهد على ذلك قوله أن فصل الإنسان هو الناطق. والنطق ـ سواء أريد به الكلام أو إدراك الكليات ـ فهو عرض؛ إذ الكلام كيف مسموع. ولا يعقل أن يكون العرض مقوّما ومحصّلا لوجود الجوهر. فالجوهر يكون محصّله جوهر.

وكذلك الأمر لو أريد من الناطق إدراك الكليات، فإن الإدراك علم، والعلم كيف نفساني. وعليه، فيكون النطق ـ بحسب مقصود المناطقة ـ من

اللوازم الخاصة بالإنسان. وهذه الآثار واللوازم الخاصة به، هي إما إدراك الكليات وإما التكلم، وهي على كل حال عرض خاص.

وكذلك حين يقال أن الحيوان حساس متحرّك بالإرادة، فالحساسية نوع من الإدراك يرجع إلى الكيف النفساني، والتحرك بالإرادة يدخل في عرض الأين. وهنا أيضا يلزم أن يكون العرض مقوّما للجوهر.

هذا مضافا إلى أن الفصل لا يمكن أن يتعدد في مرتبة واحدة، وتعبير المناطقة عن فصل الحيوان بالحسّاس المتحرّك بالإرادة، يكشف عن أنهم بصدد بيان اللوازم، لا بصدد بيان حقيقة الفصل بما هو فصل.

الفصل الاشتقاقي

وهو الفصل الحقيقي الذي تنتزع منه اللوازم والآثار، فيكون الفصل المنطقي لازم لملزوم، والملزوم هو الفصل الحقيقي. والملزوم في الإنسان هو النفس الناطقة أو الروح، إذ أن من لوازمها إدراك الكليات والقدرة على النطق. وأما تسمية الفصل الحقيقي بالاشتقاقي، فإنه تارة يراد من الاشتقاقي المعنى المصطلح من قبيل أن النفس والروح لكي تقبل الحمل على شيء، تحتاج إلى أن تكون بنحو الاشتقاق، أو بإضافة «ذو». وذلك من قبيل العدل، فلا يقال «زيد عدل»، بل يقال «زيد عادل» أو «زيد ذو عدل». وتارة يراد منه المعنى اللغوي وهو أنه لازم وملزوم، أي الذي يكون منشأ لانتزاع واشتقاق هذه الآثار. وحيث إنّ النفس لا تقبل الحمل على الجنس إلا إذا كانت مشتقة، من هنا تسمى بالفصل الاشتقاقي، وإلا فهي بما هي هي غير قابلة للحمل، فلا يحمل على الحيوان أنه نفس أو أنه نطق.

ومن الأحكام التي تترتب على الفصل الحقيقي للشيء هو أن الفصل الحقيقي مقوّم للنوع، إذ به حقيقة النوع. فما لم يتحقق الفصل الأخير لا تتحقق نوعية النوع، فإن إنسانية الإنسان ليست بكونه جوهرا أو جسما أو ناميا

أو حساسا متحركا بالإرادة، فإن هذه الأمور من الأمور المشتركة بين الإنسان وغيره، بل إنسانيته بأن يكون ذا نفس ناطقة.

وهذا معنى قول المصنف أنّ حقيقة النوع هي بفصله الأخير والفصل الأخير يكون جامعا لكل كمالات الفصول والأجناس السابقة. فالإنسان موجود واحد حقيقة ولكن فيه كل الكمالات المأخوذة في الفصول والأجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة. فكل ما يوجد من الكمالات في الحيوانات موجودة في الإنسان أيضا ولكن بوجود واحد. وليس بوجودات انضمامية.

ويتوقف فهم المعاد على فهم هذا المطلب، فإذا كانت حقيقة الإنسان الخارجي متقومة بفصله الأخير. فيترتب عليه أنه ما دامت هذه الحقيقة والفصل الأخير محفوظة، فالإنسان محفوظ في الخارج هو هو. أما إذا لم تكن حقيقة الإنسان بفصله الأخير فحسب، وإنما كان مركبا من الفصل الأخير ومن شيء آخر، فيترتب عليه أنه بمجرد زوال الشيء الآخر تنتفي حقيقة الإنسانية، لأن الكل ينتفي بانتفاء جزء منه.

لذلك يذكر المصنف هنا أن حقيقة النوع متقومة بفصله الأخير، وأنه يكون جامعا لكل كمالات الفصول والأجناس السابقة، ولكن الكمالات موجودة بنحو البساطة لا أنها موجودة بوجودات متعددة منحاز بعضها عن بعض. وإلا يلزم أن يكون زيد الخارجي الذي هو وجود واحد وجودات متعددة.

والحاصل أنه من الأحكام المترتبة على الفصل الحقيقي هو أنه حقيقة النوع، وما دام الفصل الحقيقي والأخير محفوظا فحقيقة النوع تكون محفوظة حتى ولو تبدلت بعض أجناس ذلك النوع. فالجسم داخل في الإنسان في عالم الدنيا، ولكن هذا الجسم هو في تغيّر دائم. فلو كانت الجسمية بما هي جسمية داخلة في حقيقة الإنسان فيلزم عند تبدّل أجزاء الجسم أن تتبدّل حقيقة

الإنسان، مع أن الحقيقة محفوظة حتى مع تبدّل بعض الأجناس، بل حتى لو تجرّدت النفس عن البدن فلا تنتفي حقيقة الإنسانية.

فلو كانت حقيقة النوع بفصله الأخير، وحيث إنّ الفصل الأخير محفوظ، فالإنسان محفوظ حتى مع التجرد عن البدن. ولهذا يلتزم المصنف بأن حقيقة كل نوع هي بفصله الأخير، أما الأجناس والفصول الأخرى، فيحتاجها النوع في بعض نشآته وعوالمه. فما دام في عالم المادة فهو محتاج إلى البدن؛ لأنه مجرّد من حيث الذات ومادي من حيث الفعل، فيحتاج إلى البدن. أما لو تجرّد ذاتا وفعلا فلا يكون محتاجا إلى المادة والبدن لا في مقام ذاته ولا في مقام فعله. وهذا لا يتنافى مع بقاء إنسانيته، لأن إنسانية الإنسان ليست بهذه الفصول والأجناس بل بفصله الأخير. والشاهد على ذلك أنه لو وجدت هذه الأجناس والفصول ولم توجد النفس الناطقة فلا تتحقق الإنسانية. بينما لو بقيت الإنسانية والنفس الناطقة ولم توجد هذه الأجناس والفصول بأن تجرّدت النفس عنها يبقى الإنسان مع ذلك على إنسانيته.

الفصل السادس من المرحلة الخامسة

في النوع وبعض أحكامه

الماهيّة النوعيّة توجَد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد؛ لأنّ الحمل بين كل منها وبين النوع أوّليّ، والنوع موجود بوجود واحد، وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضيا للآخر، زائدا عليه ـ كما تقدّم ـ.

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لا بدّ في المركّبات الحقيقية ـ أي الأنواع المادية المؤلّفة من مادة وصورة ـ أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة، وقد عدّوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية؛ وذلك بأن يحصل من تألّف الجزئين مثلا أمرٌ ثالث غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة، كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة اتحاديّ لا انضمامي ـ كما سيأتي ـ.

ثمّ إنّ من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد كالأنواع التي لها

تعلّقٌ ما بالمادة، مثل الإنسان. ومنها ما هو منحصرٌ في فردٍ كالأنواع المجرّدة ـ تجرّدا تاماً ـ من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع إمّا أن تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقّق لها فرد؛ لوجوب الكثرة في كل ما صدقَتْ عليه، ولا كثرة إلا مع الآحاد، هذا خلف. وإما أن تكون لعَرَضٍ مفارقٍ يتحقّق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العَرَض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلا بمادة، كما سيأتي، فـ«كل نوع كثير الأفراد فهو مادي»، وينعكس إلى أن ما لا مادة له ـ وهو النوع المجرّد ـ ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.



شرح المطالب

تقدم أن كل نوع حقيقي موجود بوجود واحد، فالإنسان بحسب الخارج ليس مركبا من وجودات متعددة بعضها منضم إلى البعض الآخر، بل هو وجود واحد. والقول بأن له أجزاء إنما هو بالإعتبار والتحليل الذهني. وهذه الأجزاء المفروضة في الذهن هل يوجد بينها حاجة وفقر أم لا؟ هل هناك حاجة بين الجنس والفصل أم لا؟

المركب الحقيقي

يقسّم المصنف المركبات إلى أقسام، فالمركب تارة يكون اعتباريا، وأخرى إضافيا، وثالثة يكون مركبا حقيقيا.

والبحث في المركب الحقيقي تارة في عالم الثبوت حيث يبحث عن ثبوت الاحتياج والفقر بين أجزاء المركب الحقيقي واقعا، وأخرى في عالم الإثبات حيث يبحث عن الدليل الذي يكشف عن أن المركب مركب حقيقي أم لا.

أما في مقام الثبوت: فلا شك في وجود الفقر والإحتياج والفعل والانفعال بين أجزاء المركب الحقيقي المفروضة، وإلا لو لم يكن هناك فقر وحاجة لم يكن مركبا حقيقيا بل كانت وجودات متعددة بعضها مستقل عن البعض الآخر. وقد تقدم أن النوع الواحد له وجود واحد، وحيث إنّ المركب الحقيقي موجود بوجود واحد فلا بد أن يكون بين أجزائه فقر وحاجة وإلا لم يكن وجودا واحدا بل وجودات متعددة. وهذه المسألة ضرورية لا تحتاج إلى دليل.

وأما في مقام الإثبات: فإذا كان هناك أثر وراء آثار هذه الأجزاء فيستكشف من ذلك أن المركب مركب حقيقي. وأما إذا لم يكن هناك أثر إلا مجموع آثار الأجزاء فالمركب يكون اعتباريا. فالماء مثلا مركب من الأوكسجين والهيدروجين، والأثر المترتب على الماء لا يترتب على خصوص الهيدروجين، ولا على خصوص الأوكسجين، ولا هو مجموع هذه الآثار، بل هو أثر خاص وراء تلك الآثار الخاصة بالعنصرين.

ويوجد بحث بين الحكماء في أن التركيب القائم بين المادة والصورة هل هو انضمامي أو اتحادي؟ ومما تقدم يتضّح أن التركيب بين المادة الخارجية والصورة الخارجية تركيب اتحادي لا انضمامي. فليس هناك وجودين أحدهما منضم إلى الآخر. بل المادة والصورة موجودتان بوجود واحد وهو وجود النوع. وهذا ما أختاره صدر المتألهين.

انحصار الماهيات المجردة في فرد واحد

بعد أن ذكر المصنف أن الماهيات توجد في الخارج بوجود واحد وأنها مركبات حقيقية وأن التركيب بين الأجزاء المفروضة تركيب اتحادي. انتقل لبيان حكم آخر للماهيات الحقيقية حيث إنّها تنقسم إلى قسمين:

الأول: هو الماهيات التي يوجد لها أكثر من فرد، أو يمكن أن يوجد لها أكثر من فرد. مثل ماهية الإنسان، حيث إنّ الماهية النوعية للإنسان وهي الحيوانية الناطقية فيها زيد وبكر..

الثاني: هو الماهيات التي لا يمكن أن يوجد لها أكثر من فرد واحد. مثل العقول المجرّدة تجردا مطلقا. وهذا معنى قول الحكماء أن الماهيات منحصرة في فرد واحد.

ويتضح المراد من المجرد والمادي من خلال تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

١ـ موجودات مادية محضة، وهي العناصر التي في عالم المادة كالحجر.

٢ـ الموجودات المجردة محضا، وهي المجردة عن المادة ولواحقها (ذاتا) في مقام ذاتها ووجودها وأحكامها، (وفعلا) في مقام فعلها وإنجاز أفعالها أيضا. كالعقول بتعبير الفلسفة، أو الملائكة المقربين بتعبير الشرع.

٣ـ وهي الموجودات التي تملك جانبا من التجرّد وجانبا من المادة، وهي النفوس الإنسانية، فإن النفس الإنسانية مجرّدة في ذاتها، ولكن في مقام إنجاز الأفعال تحتاج إلى البدن.

والمدعى في محل الكلام هو أن كل ماهية نوعية إذا كانت مجردة عن المادة تجردا تاما، فنوعها منحصر في فرد. وكل ماهية لها نحو علاقة بالمادة فيمكن أن يكون لتلك المادة أكثر من فرد واحد.

والبرهان على ذلك هو أن الكثرة التي توجد في أفراد ماهية نوعية واحدة، يمكن تصوّرها على أنحاء أربعة:

ـ النحو الأول هو أن تكون الكثرة تمام الحقيقة النوعية.

ـ النحو الثاني هو أن تكون الكثرة جزءا ماهويا، وذلك بأن تكون أجزاء الماهية النوعية للإنسان ثلاثة: حيوان، ناطق، كثير.

ـ النحو الثالث هو أن تكون الكثرة خارجة عن الذات لازمة لها لزوما لا ينفك عنها. فكلما وجدت الماهية النوعية فلازمها لا ينفك عنها وهو الكثرة.

ـ النحو الرابع: وهو أن تكون الكثرة لازما مفارقا للماهية. وهو المسمى بالعرضي المفارق أو بالعرض المفارق. والأصح هو العرضي، لأن العرض غير قابل للحمل.

وعليه، فتارة الكثرة تمام الذات، وأخرى جزء الذات، وثالثة لازم غير

مفارق للذات، ورابعة لازم مفارق للذات. وهذه هي الأنحاء الأربعة المتصوّرة في الكثرة.

وإذا بطلت الأنحاء الثلاثة الأولى يبقى النحو الرابع، وحيث إنّه يختصّ بالماهيات النوعية التي لها تعلق بالمادة فينتج عن ذلك أنه لا يمكن تصوّر كثرة فردية في الماهيات النوعية التي لا تعلّق لها بالمادة كالعقول المجرّدة عن المادة. ويثبت بذلك المطلوب، وهو أن كل ما له تعلق بالمادة فله كثرة فردية، وما لم يكن له تعلق بالمادة فنوعه منحصر في فرد واحد.

بطلان الأنحاء الثلاث الأولى

إذا كانت الكثرة هي تمام ذات الماهية النوعية للإنسان، أو جزء ذاتها، أو لازمها الذي لا ينفك عنها، فيستحيل حينئذ أن يوجد إنسان ولا توجد معه الكثرة؛ لأن المفروض أن الإنسانية إذا وجدت فلا بد أن تكون كثيرة، والكثرة هي ذاتها أو جزء ذاتها أو لازمها غير المفارق. والكثير مركب من آحاد، وكل واحد من هذه الآحاد لا يتحقق إلا بوصف الكثرة، لأن كل واحد منها لا بد أن تكون ذاته الكثرة، أو جزء ذاته الكثرة، أو لازمه غير المنفك الكثرة. فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

ومن جهة ثانية، فإذا فرض أن الكثرة تمام الذات، أو جزء الذات، أو لازم غير مفارق، فيلزم أن لا يتحقق فرد فضلا عن أن يتحقق أفراد، وهو خلف.

وهذا القانون غير مختص بالمجردات بل في كل مورد كانت الكثرة عين الذات أو جزءها أو لازم غير مفارق للذات، فلا يمكن أن يتحقق فرد لتلك الماهية النوعية.

وعليه، فينحصر الأمر في النحو الرابع، وهو أن الماهية النوعية تكون

أفرادها كثيرة، والكثرة تكون عرضا مفارقا، بحيث إنّه قد توجد الكثرة وقد لا توجد.

والعوارض التي يتصف بها زيد ولا يتصف بها عمر، أو يتصف بها عمر ولا يتصف بها زيد، هي لوازم مفارقة. وإلا لو كانت غير مفارقة فلا بد أن توجد في جميع الأفراد. وحيث إنّها من العرضي المفارق فإن الذي يتصّف بها لا بد أن يملك استعدادا لكي يتصّف بها.

والاستعداد مختصّ بعالم المادة دون عالم التجرّد التام، فالمجرد التام يوجد كاملا منذ البدء، فلا يختلف أول وجوده عن آخر وجوده، بخلاف موجودات عالم المادة حيث يختلف أول وجودها عن آخر وجودها. وبعبارة ثانية، فإن عالم المادة يختلف حال بَدْوِها عن حال حشرها بينما عالم التجرّد لا يختلف حال بَدْوِه عن حال حشره.

الفصل السابع من المرحلة الخامسة

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظنّ: «أنّ الكليّة والجزئيّة إنما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّي لقوّته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقا، والإدراك العقليّ لضَعْفِهِ يدركه بنحوٍ لا يمتاز مطلقا ويقبل الانطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وهو أحدها قطعا، وكالدرهم الممسوح القابل للانطباق على دراهم مختلفة».

ويدفعه: أنّ لازِمَه أن لا تصدق المفاهيم الكليّة كالإنسان ـ مثلا ـ على أزيد من واحد من أفرادها حقيقةً، وأن يكذب القوانين الكليّة المنطبقة على مواردها اللامتناهية إلا في واحد منها، كقولنا: «الأربعة زوجٌ»، و«كل ممكن فلوجوده علة»، وصريح الوجدان يبطله، فالحق أنّ الكليّة والجزئيّة نحوان من وجود الماهيات.

شرح المطالب

وجود الكلي

المراد من الكلية والجزئية هنا الكلية والجزئية بالمعنى المنطقي، فهما هنا من المفاهيم المنطقية، ومفهوم الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. ومفهوم الجزئي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وسيتبين فيما بعد[1] أن المفهوم ما دام مفهوما فلا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. وحتى مفهوم الجزئي فهو ليس جزئيا حقيقيا، لأن كل مفهوم فهو قابل للصدق على كثيرين. وتوجد نظريتان في مجال الكلي والجزئي:

النظرية الأولى: أنّ الاختلاف بين الكلي والجزئي هو في نحو إدراك المدرك. فالإدراك يختلف والمدرك لا يختلف. ونحو الإدراك تارة يكون كليا وأخرى يكون جزئيا. فالكلية والجزئية ترجعان إلى كيفية إدراك المدرك وإلا فالمدرك شيء واحد حقيقة.

النظرية الثانية: وهي أن الاختلاف بين الكلية والجزئية هو في المدرك لا في الإدراك، فالمدرك في الكلي شيء وفي الجزئي شيء آخر.

وبناء على النظرية الأولى القائلة بأن المدرك واحد، وأن السبب في الحصول على الكلية والجزئية راجع إلى كيفية الإدراك، فالمدرك إن أدرك

---

(١) في الفصل الثامن.

الحقيقة الواحدة بنحو واحد وميّزها عن غيره كاملا فهذا يسمى بالجزئي، وإن أدرك تلك الحقيقة الواحدة بنحو مبهم غائم قابل للإنطباق على كثيرين فهذا يسمى بالكلي، وإلا فهو في مقام ثبوته جزئي.

وبعبارة أخرى، فإن وجود الكلي والجزئي إنما هو في مقام الإثبات، وإلا ففي مقام الثبوت لا يوجد أصلا سوى الجزئي. غاية الأمر أنه في بعض الأحيان لا توجد صورة واضحة عن ذلك الجزئي، ونتيجة ذلك يتصور أن الجزئي قابل للانطباق على كثيرين. من قبيل قطعة النقود الممسوحة والتي يتردد تاريخ صدورها نتيجة ذلك بين أعوام مختلفة. فيتصوّر البعض أنها قابلة للصدق على أفراد كثيرة، وإلا فهي في واقع الأمر لا تصدق إلا على ذلك النقد الصادر في وقت معيّن دون غيره.

وكذلك عند مجيء الشخص من مكان بعيد بحيث لا يمكن تشخيص أنه رجل أو امرأة، أبيض أو أسود، إنسان أو ليس بإنسان، فيتصور البعض أن هذا مفهوم كلي قابل للصدق على كثيرين. ولكنه في الواقع شخص معيّن وجزئي. وحيث إنّ صورة هذا الشخص مبهمة فيتصور البعض أنه كلي. وهذا القول يؤدي إلى إنكار الكلي، فإن مرجعه إلى وجود الجزئي فقط، غاية الأمر أن الإدراك قد يكون ضعيفا ومبهما فيسمى بالكلي، وقد يكون قويا واضحا فيسمى بالجزئي.

والنتيجة الخطيرة التي تترتب على هذه النظرية هي بطلان جميع العلوم سيما العلوم التجريبية التي يكون موردها دائما خاصا، فتحتاج في تجاوز موردها إلى التقنين والتعميم، فمن أين للعلوم التجريبية أن تصل إلى التعميم الذي يجعلها تستنتج مثلا بأن «كل قطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة» طالما أنه لا يوجد مفهوم كلي؟

فالمفهوم الجزئي لا ينطبق إلا على مورده الخاص به، فلو تمددت قطعة

الحديد المعينة نتيجة تعرضها للنار، فلا يمكن استعمال هذا القانون بعنوان أنه قانون كلي يشمل جميع الموارد المماثلة التي خضعت للتجربة والتي لم تخضع لها، وهذا لازمه بطلان جميع العلوم. ومن هنا ذكر المصنف أن نتيجة ذلك بطلان القوانين الكلية جميعا، وبطلان العلوم من الأساس.



الفصل الثامن من المرحلة الخامسة

في تميّز الماهيات وتشخّصها

تميُّزُ ماهيّة من ماهية أخرى بينونتُها منها ومغايرتُها لها بحيث لا يتصادقان، كتميز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق. والتشخُّصُ كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخّص الإنسان الذي هو زيد.

ومن هنا يظهر أولاً: أنّ التميّز وَصفٌ إضافيٌ للماهية، بخلاف التشخّص فإنّه نفسيٌ غيرُ إضافي.

وثانياً: أنّ التميّز لا ينفي الكلّية، فإنّ انضمام كلّي إلى كلّي لا يوجب الجزئية، ولا ينتهي إليها وإن تكرّر، بخلاف التشخّص.

ثمّ إنّ التميّز بين ماهيتين: إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسَين عاليَين مشتركٌ ذاتيّ، كان جنسا لهما واقعاً فوقهما، وقد فُرِضا جنسَين عاليين، هذا خلف.

وإما ببعض الذات، فيما كان بينهما جنس مشترك، فيتمايزان بفصلَين، كالإنسان والفرس، وإما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية، فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميّز بطوله من الإنسان القصير.

وها هنا قسم رابع، أثبته مَنْ جوّز التشكيك في الماهية، وهو

اختلاف نوعٍ واحدٍ بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك، والحق أن لا تشكيك إلاّ في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأما التشخّص: فهو في الأنواع المجرّدة من لوازم نوعيّتها، لما عرفت أنّ النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: إنّها مكتفية بالفاعل توجد بمجرّد إمكانها الذاتي، وفي الأنواع المادّية كالعنصريات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، وهي تشخُّصُ النوع بلحوقها به في عَرْضٍ عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا، وحجم كذا ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس.

هذا هو المشهور عندهم، والحق ـ كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين ـ أنّ التشخّص بالوجود، لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئيّة، فما سموها أعراضا مشخّصة هي من لوازم التشخّص وأماراته.

شرح المطالب

خصائص التميّز والتشخّص

يوجد في العنوان مفردتان: «تميّز» و«تشخّص». ويراد بالتميّز معرفة الوجه الذي به تتميز الماهيات عن بعضها البعض، والذي به يحصل التغاير فيما بينها. ويراد بالتشخّص معرفة الوجه الذي به يمتنع فرض صدق الماهية على كثيرين بحيث لا تنطبق على كثيرين، فإن الماهية إذا امتنع فرض صدقها على كثيرين، تكون حينئذ متشخّصة.

وعليه، فإذا نسبت ماهية إلى أخرى، أو قيست إحداهما إلى الأخرى، يظهر حينئذ أن نسبة إحدى الماهيتين إلى الأخرى قد تكون هي نسبة التميّز، كما في النسبة بين «الإنسان» و«الفرس». وقد تكون هي نسبة عدم التميّز كالنسبة بين «الإنسان» و«الحيوان الناطق»، فالإنسان هو الحيوان الناطق. هذا في التميّز، أما التشخّص فيقصد به أن الماهية النوعية تكون متشخّصة إذا امتنع فرض صدقها على كثيرين، فالتشخّص هو الذي يجعل الماهية بنحو يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

والحاصل، فإن الخصوصية الأولى للفرق بين التميّز والتشخّص هي أن مفهوم التميّز مفهوم نسبي إضافي، بينما مفهوم التشخّص مفهوم نفسي. والخصوصية الثانية للفرق بينهما هي أن التميّز لا ينافي الكلية، فإن التميّز قد يقع بين الماهيات الكلية أنفسها والتي لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين. بخلاف الأمر في التشخّص، فإن التشخّص ينافي الكلية؛ إذ الكلية هي ما لا

يمتنع فرض صدقها على كثيرين، بينما التشخّص هو كون الماهية بحيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

أقسام التميّز

التميّز على أقسام:

ـ **القسم الأول** هو التميّز بين الماهيات بتمام الذات، بحيث لا يوجد بينها أي جزء مشترك. وهذا لا يتصوّر إلا في المقولات والأجناس العالية. وسيأتي في المرحلة اللاحقة أن الأجناس العالية لا تكون مركبة من جنس وفصل، وأن الماهيات لا يكون لها جزء مشترك إلا إذا كانت مركبة من جنس وفصل، وحيث إنّ الأجناس العالية ليست مركبة من جنس وفصل، فلا معنى لأن يكون بين هذه الماهيات جزء مشترك. فالأجناس العالية متمايزة بتمام ذواتها البسيطة. وقد تقدم أن المقولات بسائط غير مركبة من جنس وفصل؛ لأنها ليس لها مادة وصورة خارجية. فلا يكون لها مادة وصورة ذهنية، وبالتالي لا يكون لها جنس وفصل حقيقي.

ـ **القسم الثاني** هو التميّز المشهور، وهو التميّز بجزء الذات ـ أي بجزء من الماهية ـ كالإنسان والفرس اللذين يشتركان في جزء ويختلفان في جزء آخر.

ـ **القسم الثالث** هو الذي يرتبط بالأمور الخارجة عن الماهية ولا يرجع إلى الذات والذاتيات، وإنما يرتبط بالأعراض والمحمولات بالضميمة والتي تكون منشأ للتكثر الفردي في الماهية النوعية، حيث تنشأ الكثرة الفردية بواسطة العوارض المنضمة من الطول والعرض.. فالكثرة هنا تنشأ من تميّز العوارض الخارجة عن الماهية، وليس من التميّز الماهوي.

ـ **القسم الرابع** وهو أن الماهيات تتمايز عن بعضها البعض بنحو يكون ما

به امتيازها هو عين ما به اشتراكها. وهذا القول أضافه شيخ الإشراق، وهو من القائلين بأصالة الماهية.

وعليه، ففي القسم الأول لا يوجد اشتراك بين الماهيات أصلا. وفي القسم الثاني ما به الاشتراك هو الجنس، وما به الامتياز هو الفصل، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وفي القسم الثالث ما به الاشتراك هو الماهية النوعية، وما به الامتياز هي العوارض المنضمة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. أما القسم الرابع فإن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز في الماهيات.

والقسم الرابع محال بنظر أتباع أصالة الوجود؛ لأنه إذا كان ما به الامتياز في الماهيات هو الطول مثلا بحيث يكون الطول جزءا ماهويا، فتكون الماهية الفاقدة للطول مغايرة لتلك الماهية. وهذا ينافي أن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك، إذ يلزم عليه أن لا يشترك الفاقد لما به الامتياز مع تلك الماهية.

اللهم إلا أن يقال أنّ الامتياز والاشتراك يكونان بما هو خارج عن الماهية، فيرجع إلى القسم الثالث، ويكون الامتياز بالعوارض، والاشتراك بالماهية النوعية.

نعم القائل بأصالة الوجود، وأنه حقيقة له مراتب متعددة، يستطيع القول بأن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك كما تقدم في محله مفصّلا. ولهذا ذهب المصنف إلى اختصاص القسم الرابع بالوجود. وأن الماهية بما هي ماهية لا يمكن أن تتمايز بنحو يرجع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز.

أقسام التشخّص

والتشخّص على قسمين: إذ تارة يكون في الأنواع المجرّدة عن المادة، والتي ينحصر نوعها في فرد واحد. وأخرى يكون في الأنواع المادية والتي لها نحو تعلّق بالمادة.

١ ـ والتشخّص في الأنواع المجرّدة عن المادة إنما يكون ناشئا من لوازم ماهيتها التي لا تنفك عنها؛ لأن التشخّص هو كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، وحيث إنّه تقدم أن النوع المجرّد لا يمكن أن يكون له أكثر من فرد واحد فيمتنع فرض صدقه على كثيرين.

٢ ـ أما التشخّص في الأنواع المادية (أو العنصريات)، فهو أن الماهية النوعية للإنسان مثلا إنما تتشخّص بالأعراض المنضمة إليها، أي بالزمان المعيّن، والمكان المعيّن، والوضع الخاص، والكمّ المعيّن. فهذه الأعراض الأربعة هي التي تشخّص الماهية النوعية للإنسان.

ذكر المعلم الثاني (الفارابي) أن مفاهيم المتى، والأين، والوضع، والكم هي مفاهيم كلية، وأن ضمّ هذه المفاهيم الكلية الأربعة إلى ماهية الإنسان وإن كان يضيّق من دائرة وسعة ماهية الإنسان الكلية، إلا أنه مع ذلك يمتنع أن تسلب منها قابلية الصدق على كثيرين؛ فإن انضمام كلي إلى كلي لا يجعل هذا الكلي جزئيا. بل غاية ما يحصل من ذلك هو تضيّق دائرة الانطباق بنحو قد يصل إلى مستوى لا يمكن أن يوجد له إلا فرد واحد، ولكن يبقى مع ذلك مفهوما كليا. والشاهد على ذلك مفهوم واجب الوجود الذي هو مفهوم كلي قام البرهان على استحالة أن يكون له أكثر من فرد.

والحاصل فإن الكلية أو الجزئية لا تدور مدار كثرة أو قلة الأفراد. بل يستحيل أن يكون التشخّص بواسطة العوارض الأربعة المذكورة؛ لأن التشخّص هو كون الماهية بحيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين. وهذه العوارض مهما تكثّرت فلا تجعل الماهية بحيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين، فلا بد أن يكون منشأ التشخّص فيها هو شيء آخر غير هذه العوارض. ومن هنا ذهب الفارابي إلى أن التشخّص لا يمكن أن يتحقق إلا بالوجود الخارجي، وأن

الماهية إذا وجدت فإنها تتشخّص ويمتنع صدقها على كثيرين، وإلا فما لم توجد لم تتشخص. وهذا معنى القاعدة الفلسفية القائلة بأن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد. فما يشخّص الماهية ويجعلها مستحيلة الصدق على كثيرين ليس هو العوارض التي تنضمّ إلى الماهية من الكم والكيف والأين والمتى، وإنما الذي يشخصها هو وجودها الخارجي.

التشخص لا يكون إلا بالوجود

إلى هنا اتضَح أن المنشأ في تشخّص الأنواع المجرّدة إنما هو لازم نوعية الماهية، والمنشأ في تشخص الأنواع المادية إنما هو الوجود.

وقد يقال: إن منشأ التشخّص في الأنواع المجرّدة يمكن أن يكون هو الوجود، وإلا فإن مجرد كون الماهية النوعية مجردة، وأنها يستحيل أن يوجد لها أكثر من فرد واحد، لا يجعلها متشخّصة. فإن الواجب سبحانه وتعالى كلي، ومع ذلك يستحيل أن يوجد له أكثر من فرد واحد. وشريك الباري كلي، ومع ذلك قام البرهان على استحالة وجود أي فرد له. وعليه، فإن كثرة الأفراد وعدم كثرتها ليس هو الضابط في كون المفهوم كليا أو جزئيا، وإنما الضابط في ذلك هو الوجود وعدم الوجود. ولهذا فإن الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وما دام موجودا في الذهن فلا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. وتكون الماهية جزئية حقيقية بالوجود. وهذا هو معنى ما ذكره المصنف في آخر الفصل السابق «فالحق أن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات»[1]، أي أن الماهية جزئية بالوجود الخارجي. وهذه هي الجزئية الحقيقية الفلسفية، أما الجزئية التي تقدم ذكرها في الفصل السابق فهي الجزئية

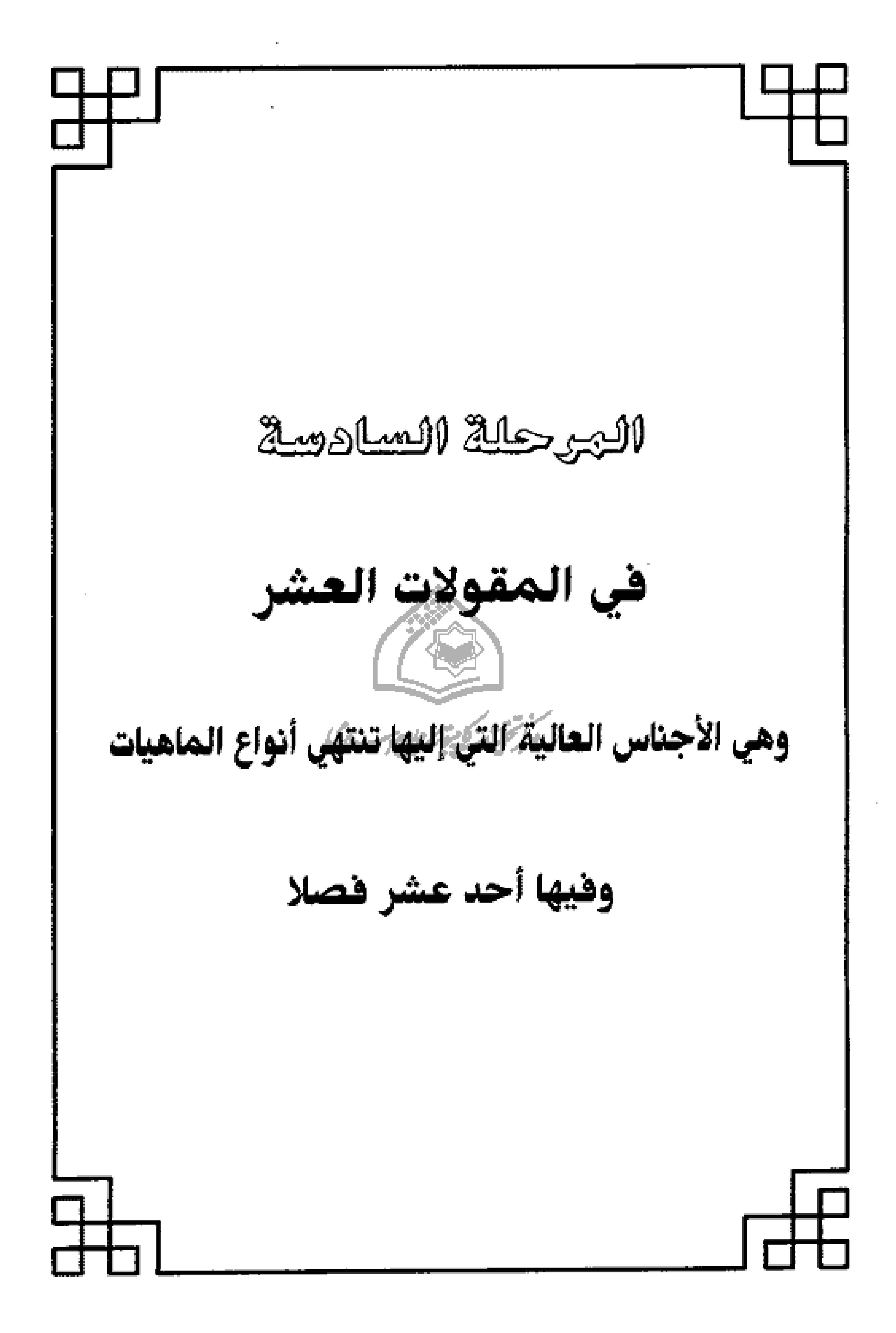
---

(١) المرحلة الخامسة، الفصل السابع.

الإضافية المنطقية. وعليه، يطلق الجزئي بالاشتراك اللفظي على معنيين: الجزئي المنطقي وهو الجزئي الإضافي. والجزئي الفلسفي وهو الجزئي الحقيقي المساوق للتشخّص والوجود الخارجي.

وهذه النظرية اختارها صدر المتألهين تبعا للفارابي، فقال أنّ التشخص يكون بالوجود، وأما العوارض مثل المكان، والزمان، والطول، والعرض فهي ليست منشأ التشخّص (خلافا للمشهور)، وإنما هي علامات ذلك الوجود المتشخص في الواقع الخارجي.

والحاصل، فإن ظاهر عبارة المصنف أن التشخّص يكون على قسمين: تشخّص في الأنواع المجرّدة، ويكون لازم نوع الماهية المجرّدة. وتشخّص في الأنواع المادية، ويكون بالوجود. إلا أن الحق هو أن التشخّص يكون بالوجود مطلقا.



المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول من المرحلة السادسة

تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

تنقسم الماهية ـ انقساماً أوليّاً ـ إلى جوهر وعرض، فإنها إما أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده» سواء وجدت لا في موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقوّمة بها، وإما أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها» كماهية القُرْبِ والبُعْدِ بين الأجسام وكالقيام والقعود والاستقبال والإستدبار من الإنسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروريّ، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العَرَض عرضٌ عامّ لها[1]، لا جنس فوقها، كما أن المفهوم من الماهية[2] عرضٌ عامّ لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى،

---

(١) وإلا انحصرت المقولات في مقولتين والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغني عنه في وجوده فهو نحو الوجود (ط).

(٢) وهو ما يقال في جواب ما هو (ط).

والوضع، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه المشاءون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية ـ وهي المقولات السبع الأخيرة ـ واحدةً، وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة[1].

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً، ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.



(١) فالمقولات عنده هي الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة (ط).

شرح المطالب

يبحث في هذه المرحلة في أقسام الماهيات، ويعبّر عنها في الإصطلاح الفلسفي بالمقولات.

المقولات

المقولة في اللغة بمعنى المحمولة، والمراد بالمحمولات لغة ما هو أعم من المحمولات الذاتية والمحمولات العرضية، فتشمل الأجناس والفصول والعوارض المنضمة كالسواد والبياض. وليس البحث هنا عن المقولات بمعناها اللغوي، بل إن ما يبحث عنه في الفلسفة تحت عنوان المقولات يكون أخص من معناها اللغوي، فالبحث يختص بالمقولات التي يتوفر فيها شرطان، هما:

الشرط الأول: هو أن تكون المقولة من الأمور الذاتية للمحمول عليه، أي من الأجناس والفصول. أما إذا كانت من الأعراض فلا تسمى في الإصطلاح الفلسفي بالمقولة.

الشرط الثاني: هو أن لا تقع المقولات الفلسفية موضوعا لمحمولات تحمل عليها، فلا يكون لها جنس فوقها، وإلا لكان يمكن أن يحمل على تلك المقولات مقولات أخرى بالحمل الذاتي.

وعليه، فالمراد من المقولة في الفلسفة هي تلك الأمور التي تحمل على غيرها بالحمل الذاتي، ولا يحمل غيرها عليها بالحمل الذاتي.

وبالشرط الثاني يتضح أن المقولات أجناس عالية ليس فوقها جنس؛ لأنه

لو فرض فوقها جنس لحمل عليها غيرها بالحمل الأولي الذاتي. فيكون المراد من المقولات الأجناس العالية، والأجناس العالية قيدٌ توضيحي في الإصطلاح الفلسفي لا احترازي، نعم لو أريد من المقولات معناها اللغوي، فتكون الأجناس العالية قيدا احترازيا باعتبار أن المقولات بالمعنى اللغوي أعم من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية، وأعم من أن يحمل عليها غيرها حملا ذاتيا أو لا.

ومقسم المقولة هو الماهية، فالمقولات تنقسم إلى الجوهر والعرض، وكذلك كل من الجوهر والعرض ينقسمان إلى أقسامهما المختلفة، والمقسم لها جميعا هو الماهية. وأحكام الماهية أعم من أن تكون جوهرية أو عرضية لا علاقة لها بالوجود بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية. فالجوهرية والعرضية من أقسام الماهيات لا الوجود على ما تقدم في الأحكام السلبية للوجود.

الجوهر والعرض

عرّف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، أي أنها إذا تحققت في الواقع الخارجي لا تستند في وجودها على غيرها، بل تقوم بنفسها.

إلا أنه توجد بعض الجواهر في الخارج تكون قائمة في موضوع، مما ينافي الضابطة المذكورة للجوهر. ولهذا فقد أضيف قيد آخر إلى تعريف الجوهر بما يجعله شاملا لتلك الجواهر، كالصورة الجسمية التي هي من أقسام الجوهر، فالجسم له فعليات متعدّدة، إحداها هي الإمتداد في الأبعاد الثلاثة التي يتشكّل منها الحجم، والصورة الجسمية تفيد فعلية الجسم في الأبعاد الثلاثة، وهذه الصورة الجسمية توجد في محلّ، ومحلّها هو المادة.

فيتبين من ذلك أنه يوجد قسم من الجواهر إذا وجد في الخارج يوجد في محل. ولكي لا يخرج هذا القسم من الجوهر فقد أضيف قيد جديد إلى

التعريف، وهو أن الجوهر «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»، فالماهية إذا وجدت لا في موضوع محتاج إليها، فهي جوهر. أما إذا وجدت الماهية في موضوع، وكان الموضوع مستغنياً عنها، فتكون عرضا.

فليس العرض هو كل ما وجد في موضوع، بل هو كل ما وجد في موضوع بحيث كان الموضوع مستغنياً عنها، كالبياض والسواد العارضين على الجسم المستغني في وجوده عنهما. والشاهد على ذلك أن الجسم قد يكون أبيض وقد يكون أسود، فلو كان محتاجا في وجوده إلى السواد لما كان أبيض، وكذا العكس.

والحاصل أنه لا بد في تعريف الجوهر من أن يؤخذ فيه أولا أنه «لا في موضوع»، وثانيا أنه «لا في موضوع مستغن». فلو وجد في موضوع غير مستغن فهو جوهر.

وحين يقال في العرفيات مثلا: «زيد ليس جالسا على الكرسي الأبيض»، فإن عدم جلوس زيد على الكرسي الأبيض قد يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بأن لا يكون جالسا على الكرسي مطلقا. وقد يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، بأن يكون جالسا على الكرسي الأحمر، وليس الأبيض.

وهنا عندما يقال في تعريف الجوهر أنه «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده» فإن هذا التعريف يشمل حالتين:

الأولى: أن لا توجد الماهية في موضوع رأسا.

والثانية: أن توجد الماهية في موضوع، ولكن الموضوع ليس بمستغن

عنها بل هو محتاج إليها، وعلى هذا يكون قيد الاستغناء في بادئ النظر قيدا احترازيا، لا توضيحيا[١]. هذا فيما يتعلق بتعريف الجوهر والعرض.

وجود الجوهر

لم ينكر أحد من الفلاسفة الإلهيين أو الماديّين وجود الأعراض، وإنما وقع الخلاف بينهم في أن الجوهر هل هو موجود أم لا؟

المدّعى في الفلسفة الإسلامية هو القول بوجود الجوهر، وأنه لا معنى لتحقق العرض ما لم يكن الجوهر متحققا؛ فإن العرض هو الوجود القائم في نفسه لغيره، فيستلزم وجوده وجود ذلك الغير.

والمدّعى في الفلسفة الحسيّة التي تعتمد على الحس والتجربة كأساس للمعرفة، هو إنكار وجود الجوهر. وهذا هو مبنى «باركلي» المرتكز إلى الحس والتجربة، فقد ثبت في محله أن الإنسان لم يخلق بنحو يكون له حس يدرك به وجود الجوهر، وحيث إنّ الجوهر لا يدرك بالحس والتجربة، فكل ما يدركه الإنسان هو الأعراض، سواء كانت من الألوان، أو الطعوم، أو الروائح ونحو ذلك من الأعراض. وحيث إنّ الحس لا يملك صلاحية أن يدرك الجوهر، فالمتكفّل لإثبات وجود الجوهر هو البرهان العقلي الفلسفي.

ومن هنا صرّح الشيخ الرئيس بأن الحسيين إذ يعمدون إلى إدراك المجرّد بالحس، يعجزون حتى عن إدراك المادي بالحسّ. فإذا لم يمكن إدراك الجوهر ـ الذي هو أمر مادي له امتداد في الأبعاد الثلاثة ـ بالحواس، فكيف يمكن معرفة ما ليس بمادي بالحواس؟!

---

(١) سيتضح في محله أن «الموضوع» بالإصطلاح الفلسفي لا يكون إلا مستغنيا عما يحلّ فيه. والذي يكون محتاجا وغير مستغن عما يحل فيه هو «المحل» بالإصطلاح الفلسفي، وعلى هذا يكون قيد الاستغناء قيدا توضيحيا. وتفصيل ذلك في محله (ش).

ولهذا يقول المصنف أنّه يلزم من إنكار وجود الجوهر الإيمان بوجوده، وذلك لأن الذي ينكر وجود الجوهر يلزمه بالضرورة الاعتراف بأن الأعراضَ قائمة بنفسها، فهو وإن كان ينكر وجود الجوهر، إلا أنه في الحقيقة يثبت وجود تسعة جواهر من حيث لا يشعر. والجوهر واحد، والأعراض تسعة، فالمجموع عشرة، وهي الأجناس العالية.

قد يقال أنّ الجوهر ينقسم ـ كما سيأتي ـ إلى خمس أقسام، وبإضافة هذه الأقسام الخمسة إلى الأعراض التسعة يكون مجموع المقولات أربعة عشر مقولة. وحيث إنّ الجوهر يعدّ واحدا، فلا بد أن يعدّ العرض أيضا واحدا، فلا تزيد المقولات عن اثنتين هما: مقولة الجوهر ومقولة العرض.

الجواب: هناك فرق بين الجوهر والعرض، فإن الجوهر مفهوم ماهوي، والعرض مفهوم فلسفي. والمفهوم الفلسفي يحكي نحو وجود الشيء وكيفية وجوده، بخلاف الماهية فهي تحكي عن حدّ وجود الشيء. فالجوهر يؤخذ جزءا في ماهية الأقسام التي تحته، وهي العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم. وتكون نسبة الجوهر إلى هذه الأقسام من قبيل نسبة الحيوان إلى الأنواع التي تحته. والعرض ليس مفهوما ماهويا، وإنما هو مفهوم فلسفي يحكي عن نحو وجود الشيء في الخارج وأنه وجود قائم بغيره. ففي تعريف الإنسان لا يقال أنه «حيوان ناطق شيء»، ومع أن الإنسان شيء، إلا أن الشيئية مفهوم عرضي لا يدخل في الأجزاء الماهوية للمحمول عليه. وكذلك مفهوم العرض.

وهناك قول بعدم الفرق بينهما، فكما أن مفهوم العرض ليس جنسا لما هو تحته، فكذلك مفهوم الجوهر لا يكون جنسا لما هو تحته. ومن هنا تكون المقولات أربعة عشر.

إلا أن المشهور هو أن عدد المقولات عشرة لا غير، وهي: الجوهر،

والكم، والكيف، وأن يفعل، وأن ينفعل، والإضافة، والجدة، والوضع، والمتى، والأين.

وذهب البعض إلى أنها أربعة لا غير، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة. فالسبعة الأخيرة، وهي: أن يفعل وأن ينفعل، والإضافة، والجدة، والوضع، والمتى، والأين هي مقولات نسبية مأخوذة من النسبة. والنسبة جنس لهذه المقولات السبع من قبيل الجوهر الذي هو جنس لما تحته.

وذهب الشيخ السهروردي إلى أنها خمس، بزيادة مقولة الحركة على المقولات الأربعة السابقة.



الفصل الثاني من المرحلة السادسة

في أقسام الجوهر

قسموا الجوهر ـ تقسيماً أولياً ـ إلى خمسة أقسام: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر، فالعقل هو: الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً: والنفس هي: الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلاً، والمادة هي: الجوهر الحامل للقوة، والصورة الجسمية هي: الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الإمتدادات الثلاث، والجسم هو: الجوهر الممتد في جهاته الثلاث.

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخولٌ بالعَرَض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذا بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس[1].

---

(١) لأن النفس فيما له نفس صورة للنوع الجوهري وفصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر (ط).

شرح المطالب

تقدم أن الماهية الجوهرية تنقسم إلى خمسة أقسام، وأن أحد الأقوال هو أن الجوهر جنس لما تحته. وثمة قول بأن الجوهر ليس جنسا لما تحته من الأقسام الخمسة، بل هو مفهوم عرضي من قبيل العرض، وهذا هو القول الثاني في المسألة. وأما القول الثالث الذي اختاره المصنف فهو التفصيل بين هذه الأقسام، بأن يكون الجوهر جنسا لبعضها دون البعض الآخر.

جوهر العقل

القسم الأول من أقسام الجوهر هو العقل، وله اصطلاحات متعددة في كلمات الفلاسفة، والمتكلمين، وعلماء الأخلاق، وعلم النفس الفلسفي. والمراد من العقل هنا هو الوجود المجرّد عن المادة ولواحقها في مقام ذاته، وفي مقام فعله. فالعقل موجود مجرّد ذاتا وفعلا، فلا يكون له علاقة بالمادة مطلقا لا من حيث الذات ولا من حيث الفعل، ولذلك يسمى العقل بالمجرّد التام.

وهذا في مقابل العقل المصطلح عليه في علم النفس الفلسفي حيث يكون للنفس مراتب متعددة (حس، خيال، عقل)، ويتميّز العقل بكونه هو المدرك للكليات.

وهناك معان أخرى أوصلها المجلسي إلى ستة أو أكثر في معرض كلامه على رواية: «أوّل ما خلق الله العقل»[1]. وذكرها صدر المتألهين في الجزء الأول من شرح أصول الكافي.

---

(١) البحار ج١.

جوهر النفس

القسم الثاني من أقسام الجوهر هو النفس، والنفس تكون مجرّدة ذاتا لا فعلا، لحاجتها إلى البدن في مقام الفعل، وذلك في مقابل العقل الذي هو موجود مجرّد ذاتا وفعلا[١].

فالنفس هي موجود مجرّد في مقام الذات والوجود، ولكنها مادية في مقام الفعل. ومعنى ذلك أن النفس ـ ما دامت في عالم المادة ـ لا يمكنها أن ترى الشيء إلا بمعونة العين، فالنفس هي التي ترى الشيء، ولكن بواسطة العين. والمراد من الرؤية هنا الإدراك وليس مجرد انعكاس صورة الشيء في العين، وإلا فإن الانعكاس يمكن أن يتحقق بدون حصول الإدراك، فيمكن للصورة أن تنعكس في عين الميت من دون أن يتحقق له الإدراك لخلو النفس منه.

وغاية النفس التي هي مجرّدة في ذاتها، هي في أن تصبح مجرّدة في فعلها أيضا، بحيث تنجز أفعالها بدون معونة المادة والبدن. كما هو شأن أولياء الله الذين لا يحتاجون إلى المادة في إنجاز أفعالهم. وكما هو شأن الإنسان في الجنان فهو بمجرّد أن يشتهي الشيء يحصل المطلوب من دون أن يتوقف ذلك على تهيئة مقدمات تدريجية. فيكفي فيه وجود الفاعل، ولا يتوقف ذلك على وجود القابل.

---

(١) وهذه نظرية المشاء في المسألة، وإلا فإن صدر المتألهين يرى أن النفس تبدأ مادية ذاتا وفعلا، ومن خلال الحركة الجوهرية تتجرّد ذاتا لا فعلا، وشيئا فشيئا تصبح مجرّدة ذاتا وفعلا. وحيث أن موجودات عالم التجرّد لا يمكن أن تكون مادية، فإن نفس الإنسان لا تكون مادة ولا جسما، بل إن صدر المتألهين يثبت أن نفس الحيوان مجرّدة فضلا عن نفس الإنسان، فالتجرّد ليس من خصائص الواجب تعالى، بل هو من المشتركات بين الواجب والممكن. والذي هو من خصائص الواجب سبحانه هو الغنى الذاتي، وإلا فإن الوجوب ليس من خصائص الواجب، بل إن كل موجود هو واجب، والوجود كاشف الوجوب. نعم الغنى الذاتي هو من خصوصية الواجب كما أن الفقر الذاتي من خصوصية الممكن (ش).

جوهر المادة

القسم الثالث من أقسام الجوهر هو المادة، والمراد من المادة هو الاستعداد وقوة قبول الأشياء، فالموجود ما دام في عالم المادة تكون فيه قابلية أن يصير شيئا آخر، والماء بما هو ماء له فعلية الماء، وهو مع ذلك فيه قابلية وقوة أن يكون بخارا؛ فإن حيثية الفعلية غير حيثية القوة. وعالم المادة والطبيعة عالم الاستعداد والقابليات، وما هو خارج عالم المادة هو عالم الفعليات حيث لا يوجد أي مجال لأن يكون الشيء شيئا آخر. وعلى هذا الأساس يفهم مضمون بعض الروايات، من قبيل: «اليوم عمل ولا حساب، وغدا حساب ولا عمل»[1]، فإن انتفاء العمل ليس بسبب وجود المانع، بل بسبب انتفاء المقتضي للعمل آنذاك.

وعليه، فالجوهر الثالث هو ما يعبّر عنه بالمادة، وهو قوّة الأشياء واستعدادها لأن تكون شيئا آخر. وبتعبير المصنف هو «الجوهر الحامل للقوة»، والقوة هي الإمكان الإستعدادي الذي تقدّم بحثه من أن الإمكان الإستعدادي يحتاج إلى موضوع وموضوعه المادة. فالمادة هي قوة الأشياء، وفيها عرض وهو الإمكان الإستعدادي، والنسبة بين المادة والإمكان الإستعدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي. فالطبيعي جسم، ممتد في الأبعاد الثلاثة، مبهم. والجسم التعليمي عرض يعيّن ذلك الإبهام. وكما أن الجنس معنى مبهم لا يتحصّل إلا بالفصل، كذلك الجسم الطبيعي معنى مبهم، إذ لا يوجد في الخارج جسم مبهم بحيث لا يكون مكعبا أو إسطوانيا أو كرويا.. بل لا بد له من شكل معيّن، وهذا الشكل هو الجسم التعليمي، وهو عرض. والإمكان الإستعدادي أيضا عرض يحتاج إلى موضوع، وموضوعه المادة التي هي الحامل للقوة.

---

(١) البحار ج٦٧، ص٧٧.

جوهر الصورة

للصورة اصطلاحات متعددة: فقد تطلق الصورة ويراد بها الشكل الخارجي. وقد تطلق ويراد بها الصورة الذهنية. وهذان خارجان عن محل الكلام. وقد تطلق ويراد بها «ما به فعلية الشيء ومنشأ الأثر»، كالناطقية في الإنسان فإنها منشأ الأثر، وفعلية النوع تكون بهذه الصورة النوعية.

والقسم الرابع من أقسام الجوهر هو الصورة الجسمية، وهي التي تضفي على قابلية المادة فعلية الامتداد في الجهات الثلاث. فهي لا تفيد الفعلية مطلقا، بل من حيث الامتداد في الأبعاد الثلاثة فحسب. وأما ما عدا ذلك فتحتاج إلى فعلية إضافية: فلكي تكون عنصرا تحتاج إلى صورة عنصرية، ولكي تكون معدنا تحتاج إلى صورة معدنية، ولكي تكون نباتا تحتاج إلى صورة نباتية، ولكي تكون حيوانا تحتاج إلى صورة حيوانية، إلى أن يصل الأمر إلى النوع الأخير وهو الصورة الإنسانية.

جوهر الجسم

القسم الخامس من أقسام الجوهر هو الجوهر الذي يتركّب من المادة الأولى والصورة الجسمية تركيبا اتحاديا بحيث يتحقق منهما موجود جديد هو غير المادة الأولى وغير الصورة الجسمية، وإلا إذا كان التركيب انضماميا فلا يتحقق جوهر جديد، بل غاية ما يترتب على انضمامهما هو مجموع الجوهرين. نعم إذا اتحدت المادة والصورة الجسمية فيوجد منهما مركب حقيقي وجوهر جديد هو الجسم، وهو الممتد فعلا في الأبعاد الثلاثة وفيه قابلية أن يكون شيئا آخر. فالمادة هي قابلية أن يكون الشيء شيئا آخر، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، والجسم هو الذي له امتداد في الجهات الثلاثة وقابلية أن يكن شيئا آخر. ولكن ليس بانضمام أحدهما إلى الآخر كانضمام الحجر إلى الآخر، بل باتحادهما

وصيرورتهما وجودا واحدا في الخارج للعقل أن يحلله إلى المادة والصورة الجسمية.

ومقتضى القاعدة أن التركيب بين شيئين لا يكون اتحاديا إلا إذا كان أحد الشيئين غير متحصّل والآخر متحصّلا، وأما لو كان كل منهما متحصّلا فيكون التركيب حينئذ انضماميا وليس اتحاديا. فالاتحاد إنما يعقد بين موجود متحصّل وموجود غير متحصّل، وإلا لما أمكن أن يصيرا بالاتحاد وجودا واحدا. ومن هنا ذكر الفلاسفة أن الجسم إذا كان مبهما فإنه يتحصّل بالفصل، وإذا صار محصّلا فيكون بشرط لا، ولهذا لا يمكن أن يحمل عليه الفصل كما لا يكون هو محمولا على الفصل.

نسبة الجوهر إلى أقسامه

يتعرّض المصنف بعد ذلك إلى بيان أن نسبة الجوهر إلى أقسامه الخمسة ليست على السواء، فإن نسبة الجوهر إلى الجسم أو العقل نسبة الحيوان إلى الإنسان. فيكون جزءا مأخوذا في ماهيتها. أما نسبة الجوهر إلى الصورة والنفس فليس من قبيل نسبة الجوهر إلى الجسم أو العقل، فإن الجوهر إذا حمل على الجسم يحمل عليه بالحمل الأولي، فيكون جزءا ماهويا. وأما إذا حمل على النفس وعلى الصورة الجسمية فلا يحمل عليهما بالحمل الأولي. وذلك لأن الفصل لا يندرج تحت جنسه، وإلا لزم التسلسل بأن يكون للفصل فصل، والصورة الجسمية هي فصل ولكن بشرط لا. كما أن الفصل هو الصورة ولكن لا بشرط. وتقدم في أحكام الفصل أن الفصل لا يكون مندرجا تحت جنسه، أي أن ذلك الجنس ليس حدا وجزءا ماهويا في الفصل، وإلا يلزم أن يكون الفصل نوعا، ويكون للفصل فصل إلى ما لا نهاية. وكذا فإن النفس فصل الإنسان، فلا يمكن أن تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر. فلا يكون الجوهر جزءا ماهويا في النفس.

والحاصل فإن نسبة الجوهر إلى الأقسام الثلاثة ـ الجسم والعقل والمادة ـ نسبة الجنس إلى الأنواع، ولكن نسبة الجوهر إلى النفس والصورة الجسمية نسبة العرض العام إلى ما تحته، فيكون حينئذ معقولا فلسفيا لا ماهويا.



الفصل الثالث من المرحلة السادسة

في الجسم

لا ريب أن هناك أجساماً مختلفةً تشترك في أصل الجسمية التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للإنقسام في جهاته المفروضة، وله وحدةٌ اتصالية عند الحس، فهل هو متصلٌ واحدٌ في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعةُ أجزاءٍ ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟ وعلى الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل ـ وهي التي انتهى التجزي إليها ـ لا تقبل الإنقسام خارجاً لكن تقبله وهما وعقلاً، لكونها أجساما صغارا ذوات حجم، أو أنها لا تقبل الإنقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتمالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكلٍ من الشقوق المذكورة قائل. فالأقوال خمسة.

الأول: أنّ الجسم متّصلٌ واحدٌ بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية، ونُسِبَ إلى الشهرستاني.

الثاني: أنه متّصل حقيقة كما هو متّصل حسّاً، وهو منقسمٌ انقسامات غير متناهية ـ بمعنى لا يقف ـ أي إنه يقبل الإنقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه، حتى إذا لم يعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه لصُغره، قَسَمَه الوهم، حتّى إذا عجز عن تصوّره لصُغره البالغ، حَكَمَ العقل كلياً بأنه كلما قُسّم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل ـ لكونه

ذا حجم، له طرف ـ غير طرف يقبل القسمة من غير وقوف، فإنّ ورودَ القسمة لا يعدم الحجمَ، ونُسِبَ إلى الحكماء.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغارٍ صلبةٍ لا تخلو من حجم، تقبل القسمة الوهمية والعقلية، دون الخارجية، ونُسِبَ إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنّه مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنما تقبل الإشارة الحسّية، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل، ونُسِبَ إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها كما في القول الرابع، إلاّ أنّها غير متناهية.

ويدفع القولين: الرابع والخامس أنّ ما ادُّعي من الأجزاء التي لا تتجزأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أنْ يتحقّق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صُغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة، وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وجوه من البراهين مذكورة في المطوّلات.

ويدفع القولَ الثاني وَهْنُ الوجوه التي أُقيمَت على كون الجسم البسيط[1] ذا اتّصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس، وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيرا بعد تجربات علمية ممتدة أنّ الأجسام

(١) وهو الجسم غير المؤلف من اجسام مختلفة الطبائع كأجسام العناصر الأوليّة (ط).

مؤلّفة من أجزاء صغار ذريّة مؤلفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم، وليكن أصلا موضوعا لنا.

ويدفع القول الأول: أنّه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمْعِهِ بين القول باتصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتّصال يمكن أن يفرض فيه الإمتدادت الثلاثة، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تتجزّأ الأجسام النوعية، دون غيرها على ما تقدّمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما.



شرح المطالب

الجسم بين الفلسفة والفيزياء

يرى المصنف في أول هذا المبحث أنه لا حاجة إلى إقامة البرهان لإثبات الجسم؛ لأن وجود الجسم مما لا ريب فيه، وإنكاره إنكار عالم الطبيعة، وثبوت هذا العالم بديهي غير قابل للإنكار. وعليه، فإن أصل الجسمية وأن هناك أجسام ممتدّة في الأبعاد الثلاثة مما لا ريب فيه. ولكن البحث في كونها متناهية أم لا، وفي عددها، وأقسامها ونحو ذلك يتوقف على الدليل. وهذا من موارد الخلاف بين المدرستين الواقعية والمثالية. فالمثاليون ينكرون وجود الواقع المادي، ويرون أنه من تخيلات الذهن. وفي المقابل يرى الشيخ الرئيس أن مثل هؤلاء لا يفيد معهم إلا الكي بالنار، فإن اعترفوا بالألم فقد تمّ المطلوب. وعليه، فأصل المادة لا يقبل الإنكار. وقد أثبت السيد الصدر العالم المادي بواسطة حساب الاحتمال، وذلك في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

والبحث في إثبات أصل الجسم هو بحث فلسفي محض، ويمكن للفلسفة أن تستعين بمعطيات العلم الطبيعي والفيزياء بحسب الإصطلاح الحديث، حول طبيعة تركيب الجسم من الإتصال، أو الإنفصال، أو التركيب من أجزاء، وكون الأجزاء متناهية أو غير متناهية، بالقوة أو بالفعل.. ولكن ذلك لا يعني أن تدخل معطيات العلوم الطبيعية في صميم البحث الفلسفي بحيث يؤدي بطلان مثل هذه العلوم ـ الداخلة عرضا في الفلسفة ـ إلى بطلان نفس الفلسفة.

إن ما يظهر للحس هو أن الجسم واحد متصل، فهل هو كذلك في الواقع أو أنه يختلف في واقعه عما هو ظاهر للحس بحيث يكون ما يراه الحس من خطأ الباصرة، أو من ضعف الحواس التي تعجز عن إدراك الفواصل القائمة بين أجزاء الجسم الواحد؟

وعلى هذا فلا بد للفلسفة أن تستعين بالمعطيات العلمية لإثبات هذا المطلب كما هو الحال في كثير من المباحث.

ويعتبر الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الطبيعة من خصائص الفلسفة الإسلامية لا سيما في فلسفة صدر المتألهين فلا يقع الباحث في الأسفار على مباحث الطبيعيات[١]. إلا أن الحكيم السبزواري في كتاب المنظومة لم يتبع أثر صدر المتألهين في ذلك بل بحث في علم المعادن والأفلاك فخلط بذلك بين مباحث الطبيعة ومباحث الفلسفة.

الأقوال في حقيقة الجسم

ويوجد في هذا البحث قولان أساسيان:

القول الأول: أن الجسم كما هو متصل بحسب ما يظهر للحس، كذلك هو متصل في واقعه أيضا. وهذا الجسم تارة يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية بالقوة، وأخرى يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية بالقوة. ففي هذا القول يوجد رأيان أيضا هما بالقوة.

القول الثاني: أن الجسم ليس متصلا في واقعه بل هو منفصل إلى أجزاء متعددة. وهذه الأجزاء تارة لا تقبل القسمة الخارجية؛ لأنها أجزاء متناهية بالفعل ولها حد تنتهي عنده القسمة. ولكنها مع ذلك تقبل القسمة الوهمية والعقلية؛ لأنها حجم، والحجم قابل للانقسام. وتارة ثانية لا تقبل القسمة لا

---

(١) نعم، يوجد في الجزء الرابع منه بحث بعنوان الطبيعي لكن لا علاقة له بالبحث في الطبيعيات (ش).

خارجا ولا وهما ولا عقلا. وهذه الأجزاء التي هي بالفعل تكون متناهية. وتارة ثالثة لا تقبل القسمة لا خارجا ولا وهما ولا عقلا. وهذه الأجزاء التي هي بالفعل تكون غير متناهية. ففي هذا القول يوجد ثلاث آراء هي بالفعل.

مناقشة الأقوال

وبعد ذكر الأقوال الخمسة شرع المصنف في مناقشة القولين الأخيرين اللذين يشتركان في أن الأجسام الصغار الصلبة لا تقبل القسمة الخارجية أو الوهمية أو العقلية، ولكن يختلفان في أن القول الأخير منهما يذهب إلى أن هذه الأجزاء التي هي بالفعل غير متناهية بينما يذهب القول الرابع إلى أنها متناهية.

يصرّح المصنف بأن هذه الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تقبل القسمة الخارجية والوهمية والعقلية، لا يخلو الأمر فيها من أن يكون لها حجم وتشغل حيّزا، أو ليس لها حجم. ولا ثالث، لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

فإن لم يكن لها حجم ومع ذلك يكون للجسم المركب من هذه الأجزاء حجم، فيلزم من ذلك المحال؛ لأن الجزء لا حجم له، فإذا أضيف إليه جزء آخر لا حجم له أيضا فلا يحصل منهما مركب له حجم؛ إذ لا يعقل أن يتركّب من ضم الأجزاء التي لا تتجزأ ولا يكون لها حجم جسم يكون له حجم.

وأما إذا كانت للأجزاء التي لا تتجزأ حجم، فيرد حينئذ على القول الرابع ـ حيث تكون الأجزاء متناهية ـ أن ما له حجم له بالضرورة جهة يمين وجهة يسار، فيلزم أن تكون الأجزاء قابلة للقسمة الوهمية والقسمة العقلية وإن فرض أنها لا تقبل القسمة الخارجية لنهاية صغرها. وعليه، يرد إشكال أن هذه الأجزاء التي لها حجم إن كانت لا تقبل القسمة الخارجية فما المانع من أن تقبل القسمة الوهمية أو العقلية؟

ويختص القول الخامس بإشكال، وهو أنه إذا كانت الأجزاء غير متناهية فيلزم أن يكون الجسم المتكوّن منها غير متناهي الحجم بالضرورة، وحيث إنّ الجسم المركب من هذه الأجزاء متناه، فيلزم أن تكون الأجزاء الغير متناهية بالفعل متناهية، وهو محال.

وأما القول الثاني، وهو القول المنسوب إلى الفلاسفة، وهو أن الجسم الذي يظهر للحس متصلا واحدا هو في واقعه متصل واحد، ولكن يقبل القسمة لا إلى نهاية. فيرد عليه:

أولا: أنه لا دليل على إثبات أن الجسم في واقعه متصل واحد كما هو عند الحس؛ فإن الأدلة التي استدل بها لإثبات ذلك ضعيفة وقابلة للنقاش.

ثانيا: أنّ الدليل دلّ على خلاف هذا القول حيث ذكر في علم الفيزياء أن الجسم الذي هو في ظاهره متصل هو في واقعه مركب من أجزاء صغار تسمى بالذرات، وكل جزء من هذه الأجزاء الصغار تتوسطه نواة مركزية، وتوجد حولها مدارات. وعليه، فالدليل العلمي يدلّ على ما يخالف القول الثاني.

وأما القول الأول فكذلك لا يمكن قبوله؛ إذ أنه جمع بين القول أنّ الجسم متصل بالفعل، وأنه ينقسم بالقوة إلى أجزاء متناهية، فيرد عليه نفس الإشكالات الواردة على القول الثاني والرابع والخامس.

وأما القول الثالث المنسوب إلى ذي مقراطيس، فهو القول المرضّي عند المصنف ولكن مع إصلاح ما. وحاصل القول الثالث هو أن الجسم عبارة عن مجموعة من الأجزاء الصغار الصلبة التي لا تخلو من حجم. ولكن لم يبيّن في هذا القول ما إذا كانت هذه الأجزاء متصلة أم لا.

والتعديل الذي يرتئيه المصنف هو أنه يرفض القول أنّ الجسم الذي يظهر للحس أنه متصل هو في واقعه متصل. فالجسم عنده مركب من أجزاء هي في النتيجة متصلة. فليس الأمر على ما يقوله الحكماء من أن الجسم الذي

هو ظاهر للحس أنه واحد هو في واقعه واحد. بل إن هذا الذي هو ظاهر عند الحس واحد هو في واقعه ليس بواحد بل هو متعدد، ولكن تلك الأجسام الصغار الصلبة متصلة وهذا الذي لم يشر إليه ذي مقراطيس في كلامه. فالجسم مركب من أجزاء صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية، ولكنها تقبل القسمة الوهمية والعقلية.



الفصل الرابع من المرحلة السادسة

في إثبات المادّة الأولى والصورة الجسميّة

إنّ الجسم من حيث هو جسم ـ ونعني به ما يحدث فيه الإمتداد الجرمي أولا وبالذات ـ أمرٌ «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيءٌ من الصور النوعية ولواحقها أمرٌ «بالقوة»، وحيثية الفعل غير حيثيّة القوة، لأنّ الفعل متقوّمٌ بالوجدان، والقوة متقوّمةٌ بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية، بحيث إنّه ليس له من الفعلية إلاّ فعلية أنه قوة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسمية التي بها الفعلية صورةٌ مقوّمةٌ لها، فتبيّن أنّ الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية، والمجموع المركب منها هو الجسم.

تتمـة

فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعا، وتسمى: «المادة الأولى»، و«الهيولى الأولى». ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة، وتسمى: «المادة الثانية».

شرح المطالب

يقع البحث هنا في القسمين الثاني والثالث من أقسام الجوهر، وهما المادة الأولى والصورة الجسمية.

تحرير محل النزاع

يعتقد الماديون بأزلية المادة ـ بالإصطلاح الفيزيائي ـ وعدم احتياجها إلى العلة، وبذلك يكون الوجود بنظرهم مساويا للمادة. فهل المقصود بالمادة الأولى في الإصطلاح الفلسفي هو هذه المادة الفيزيائية؟

إن أقصى ما يمكن أن تقوم به العلوم الطبيعية من دور في مجال الجسم، هو تقسيمه إلى أجزائه البسيطة في الخارج بحيث لا تعود هذه الأجزاء قابلة للقسمة الخارجية. فهذا التقسيم يمكن أن يقع في مجال التجربة العلمية، وهذا ما يسمى في العلوم الطبيعية بالمادة الفيزيائية.

أما البحث في أن هذه المادة هل هي بسيطة أو أنها مركبة، وإذا كانت مركبة فهي مركبة من أمرين هما المادة الأولى ـ بالمعنى الفلسفي ـ والصورة الجسمية، فهو بحث عقلي لا يمكن أن يقع في مجال الإثبات الحسي. وقد نبّه السيد الصدر في كتاب «فلسفتنا» على تفاوت البحث في المجالين، وأن البحث الفلسفي في هذا المجال يعتبر تتمة للبحث الطبيعي والفيزيائي. وبذلك يتبيّن أن محل النزاع في الفلسفة يختلف عن محل النزاع في العلوم الطبيعية والفيزيائية، فإن محل النزاع هو المادة بالإصطلاح الفلسفي وليس المادة بالإصطلاح الفيزيائي، وبهذا يظهر بطلان الإدعاء بأنه يجب الرجوع إلى العلوم الطبيعية للبت فيما إذا كان الجسم مركبا أم بسيطا.

برهان القوة والفعل

الدليل على أن المادة بالمعنى الفلسفي مركبة من أمرين يبتني على مقدمتين[1]:

ـ **المقدمة الأولى** هي أن للجسم حيثيتين: حيثيةٌ هو بها بالفعل، وهي الامتداد الجرمي في الأبعاد الثلاثة، فيكون له حجم ويشغل حيّزا ويكون منشأ للآثار. وحيثية أن فيه قابلية أن يكون شيئا آخر.

فإن التراب له حجم وامتداد في الأبعاد الثلاثة، وهو بهذه الحيثية بالفعل. وفيه أيضا من حيثية أخرى قابلية واستعداد أن يكون معدنا أو نباتا أو حيوانا. وكل موجود مادي لا تنفك الحيثية الأولى فيه عن الحيثية الثانية ما دام هو في عالم الطبيعة. فإذا انتقل من عالم الطبيعة انسدّ باب القابلية والاستعداد عنه.

ـ **المقدمة الثانية** هي أن منشأ انتزاع هاتين الحيثيتين ـ الفعلية والاستعداد ـ هو شيئان وليس شيئا واحدا؛ إذ يستحيل أن تنتزع هاتان الحيثيتان من شيء واحد، لأن حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان ومنشأ الأثر، وحيثية القابلية حيثية الفقدان لأن تكون شيئا آخر.

ومن الواضح أنه لا يمكن انتزاع حيثية الوجدان والفقدان من شيء واحد لعدم وجود جامع حقيقي بينهما، فلا بد أن يكون في كل جسم حيثيتان بحيث تكون إحداهما منشأ لانتزاع الفعلية، وتكون الحيثية الأخرى منشأ لانتزاع القابلية والاستعداد فيه. وعليه، فما يكون منشأ لانتزاع الفعلية والامتداد في الأبعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية، وما يكون منشأ لانتزاع القوة والاستعداد هو المادة الأولى. فثبت أن الجسم مركب من مجموع المادة الأولى والصورة الجسمية.

---

(١) وهناك برهان الفصل والوصل وهو موكول إلى دراسات أخرى (ش).

أزلية المادة

وإذ يزعم المادي بأن المادة تساوي الوجود، وأن المادة أزلية لعدم احتياجها إلى علة محدثة. فهو أما أن يقصد بالمادة الأزلية المادة الفيزيائية أو المادة الفلسفية: فإن عنى بها المادة الفيزيائية فيرد عليه أنه قد ثبت بالبرهان العقلي أن هذه المادة مركبة، وكل مركب فهو محتاج إلى الأجزاء، والمحتاج لا يمكن أن يكون أزليا؛ فإن الأزلية تساوق الغنى لا الاحتياج.

وإن عنى بها المادة الفلسفية فيرد عليه ـ بغض النظر عن الإشكالات الأخرى التي ترد عليه في المقام ـ أن ما ليس له من ذاته إلا القبول كيف يمكن أن يكون معطيا لشيء؟! والمادة الفلسفية ثابتة بالعقل وليس بالتجربة، فإذا لم يمكن إثبات المادة إلا بالعقل، فيلزم الاعتراف بأن العقل كما أنه يثبت المادة الأولى فكذلك هو يثبت واجب الوجود سبحانه وتعالى.



الفصل الخامس من المرحلة السادسة

في إثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافا بينا من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهريّ لا محالة، وليس هو المادة الأولى، لأنّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل، ولا الجسمية المشتركة، لأنّها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة، فلها مبادٍ مختلفةٍ، ولو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسمية، لِما سمعت من اشتراكها بين الجميع، فهي جواهر متنوّعة تتنوع بها الأجسام، تسمّى: الصور النوعية.

تتمـــة

أوّل ما تتنوع الجواهر المادية ـ بعد الجسمية المشتركة ـ، إنّما هو بالصور النوعية التي تتكوّن بها العناصر، ثم العناصر مواد لصور أُخرى تلحق بها، وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدّون العناصر أربعاً، وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعاً، وقد أنهاها الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

شرح المطالب

أهمية البحث

يترتب على إثبات المادة الأولى مسائل مهمة ترتبط بالجانب العقائدي، منها على سبيل المثال لا الحصر، أن الاستعداد ليس وجودا بالفعل وإنما هو استعداد بالفعل وتام القابلية ـ أزلي وأبدي ـ. وعليه، فإذا كان الفاعل تام الفاعلية ـ أزلي وأبدي ـ فيلزم أن لا ينقطع الخلق على الإطلاق؛ لأن الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية، ولا يوجد أي مانع من أن يدوم الخلق[1]. فإذا تمّ بالبرهان أن المادة الأولى متحققة، وأن الفاعل لا يوجد فيه أي نقص أو بخل. فيكون الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية ولا يقف الخلق حينئذ على حدّ.

---

(١) توجد في البحار روايات كثيرة تشير إلى هذا المطلب، من قبيل ما روي عن عن جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل (أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد) فقال: يا جابر تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم وأسكن أهل الجنة الجنة وأهل النار النار جدد الله عز وجل عالما غير هذا العالم، وجدد خلق من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحدونه، و خلق لهم أرضا غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد وترى أن الله عز وجل لم يخلق بشرا غيركم؟ بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين (بحار الأنوار للمجلسي ج٨ ص٣٧٤). ولا يراد من «الألف» هنا العدد، وإنما الإشارة إلى الكثرة (ش).

إثبات الصور النوعية(١)

يستدل(٢) المصنف لإثبات وجود الصورة النوعية وراء الصورة الجسمية والمادة الأولى باختلاف الأجسام في الآثار والأفعال.

ذلك أنه وبمراجعة موجودات العالم المادي، يتضح أن الجسم لا يوجد في الخارج بشكل مطلق، بل يوجد في ضمن المعدن أو النبات أو الحيوان أو أي صورة نوعية أخرى. ومن الواضح أن الأجسام الموجودة في الواقع الخارجي متنوّعة بأنواع متعدّدة كالحجر والحديد والنحاس.. وهذه الأجسام المتنوعة تختلف في الآثار والأفعال، فللنار أثر خاص، وللماء أثر خاص، وللثلج أثر خاص.. والفاعل القريب الذي هو مبدأ هذه الأفعال والآثار لا يخلو من أن يكون هو إما المادة الأولى أو الصورة الجسمية أو مبدأ ثالث وراءهما.

أما المادة الأولى فلا يمكن أن تكون مبدأ هذه الآثار والأفعال المختلفة؛ لأن المادة الأولى شأنها الإنفعال والتأثر وليس الفعل والتأثير، فتكون فاقدة لكل فعل. وفاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطيا له. فلا يمكن أن تكون المادة الأولى منشأ لهذه الآثار والأفعال المختلفة.

ومن ناحية ثانية فإن المادة الأولى تشترك بين جميع الأجسام، وتكون

---

(١) مثبتو الصور النوعية هم فلاسفة المشاء كالمعلم الأول والفارابي والشيخ الرئيس، وصدر المتألهين وبعض اتباع مدرسته. ومنكرو هذه الصور هم من الاقدمين هرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الإشراق (انظر شرح الهداية الاثيرية لصدر المتألهين، ص ٦٥). بل ان كل من ينكر نظام العلية والمعلولية ويؤمن بالإرادة الجزافية كالمعطلة، أو يعزو الأفعال والتأثيرات المختلفة في عالم المادة إلى أعراض الجسم الكمية والكيفية حصرا كأتباع النظرية الميكانيكية، أو يعزوها إلى الأسباب المفارقة للمادة والتي تباشر عالم الجسم والطبيعة كما هو الحال في نظرية الإشراق في العقول العرضية والمثل النورية وأرباب الأنواع.. فإن جميع هؤلاء يندرجون في فئة منكري الصور النوعية.

(٢) أقيمت عدة أدلة لإثبات الصور النوعية، ذكر في الجزء الخامس من الأسفار أربعة أدلة، وفي شرح الهداية ثلاثة أدلة. ويعتبر الدليل المذكور في المتن من أوضح هذه الأدلة.

بشكل واحد في جميع الأجسام، فينبغي أن تكون الآثار المترتبة عليها واحدة غير مختلفة. وإذا كانت الآثار مختلفة، فالمادة الأولى لا تكون منشأ لهذه الآثار والأفعال.

وأما بالنسبة إلى الصورة الجسمية فشأنها الفعلية والامتداد في الأبعاد الثلاثة، وليس القبول والإنفعال، لذلك لا يرد الإشكال الأول في موردها. نعم، يرد الإشكال الثاني وهو أن الصورة الجسمية ـ أي حيثية الامتداد في الأبعاد الثلاثة ـ مشتركة بين جميع الأجسام، وإذا لم يمكن أن يكون الأمر المشترك مبدأ لآثار وأفعال مختلفة، فلا بد أن يكون وراء المادة الأولى والصورة الجسمية مبدءٌ آخر يكون هو المنشأ لهذه الآثار والأفعال.

إشكال ورد

قد يقال أن مبدأ هذه الآثار والأفعال هو الأعراض؛ لأن ما يدرك من الأجسام إنما هو أعراضها، فتكون الأعراض نفسها هي المنشأ للآثار والأفعال المختلفة. والجواب هو أن وجود العرض هو وجود في نفسه لغيره، فيكون العرض متقوّما بالغير، ومعه لا بد أن تنتهي الأعراض إلى مبدأ جوهري يكون هو المنشأ لهذه الآثار المختلفة. وذلك المبدأ الجوهري يسمى بالصورة النوعية؛ لأنه ينوّع الجسم المطلق، فيكون نارا، أو حجرا، أو ثلجا.

تتمة

والبحث في أوّل ما تتنوع إليه الصورة الجسمية أو الجسم المطلق هو بحث في الطبيعي لا ارتباط له بالبحث الفلسفي. والشاهد على ذلك أنه في الطبيعيات القديمة كانوا يرون أن الجسم المطلق يتنوع ـ أوّل ما يتنوع ـ إلى العناصر الأربعة الأصلية، وهي الخفيفان النار والهواء والثقيلان التراب والماء. وهي بنظرهم عناصر بسيطة لا توجد عناصر أبسط منها. ولكن

العلوم الحديثة كشفت عن وجود عناصر أخرى أبسط منها بحيث تكون هذه العناصر الأربعة مركبة منها. ولعله يأتي وقت تكشف فيه التجربة العلمية عن وجود عناصر بسيطة بحيث تتركب منها تلك العناصر التي تعتبر اليوم عناصر بسيطة.



الفصل السادس من المرحلة السادسة

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمان، لا تنفك، إحداهما عن الأخرى:
أما أنّ المادة لا تتعرّى عن الصورة، فلأنّ المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلا متقوّمة بفعلية جوهرية متّحدة بها، إذ لا تحقّق لموجود إلا بفعلية، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، فإذن المطلوب ثابت.

وإما أنّ الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرّد عنها، فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الإنفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية، وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة، فإذن المطلوب ثابت.

شرح المطالب

العلاقة بين المادة والصورة الجسمية

بعد الفراغ من البحث في المادة والصورة الجسمية يمكن أن يثار في المقام تساؤل حول العلاقة القائمة بينهما، وأنه: هل يمكن أن تنفك المادة الأولى عن الصورة الجسمية أم لا؟ وهل يوجد تلازم بين هذين الأمرين الجوهريين أم لا؟. وبعبارة أخرى، هل يمكن أن تتعرّى المادة عن الصورة الجسمية أم لا؟ وهل يمكن أن تتجرّد الصورة الجسمية عن المادة أم لا؟ والبحث كما هو واضح يختص بعالم المادة والطبيعة.

أما بالنسبة إلى الشق الأول في المسألة، فمن الواضح أنه يستحيل إنفكاك المادة عن الصورة، لأن المادة الأولى شأنها القبول والاستعداد ولا فعلية لها من نفسها، فلكي توجد في الواقع الخارجي تحتاج إلى الصورة الجسمية الجوهرية التي تتقوّم بها، وإلا لما وجدت على الإطلاق إذ لا يتحقق الموجود بالقوة إلا بفعلية يتحد بها.

وأما بالنسبة إلى الشق الثاني في المسألة، فهو يستفاد من الاستقراء في العلوم الطبيعية ـ سواء كان الاستقراء تاما أو غير تام ـ حيث ثبت بالتجربة والاستقراء أن الموجود المادي قابل للتحوّل والتغيّر وأن يصير شيئا آخر باستمرار، فيكشف وجود التحوّل والصيرورة في الصورة والفعلية عن وجود حيثية القوة فيها. فالموجود المادي هو موجود بالفعل، ويمكن أن يكون شيئا آخر. والإمكان منتزع من حيثية غير حيثية الفعلية. فقد تقدم في البرهان على

إثبات المادة الأولى أن حيثية القوة غير حيثية الفعلية. وحيث إنّه قد ثبت في العلوم الطبيعية أن الموجود في عالم المادة فيه قابلية أن يكون شيئا آخر. فلا تنفك الصورة التي لها فعلية في عالم المادة عما يقارنها من مادة واستعداد وقبول. وبه يثبت المطلوب.



الفصل السابع من المرحلة السادسة

في أن كلّاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك أما إجمالاً: فإن التركيب بين المادة والصورة تركيبٌ حقيقيّ اتحاديّ ذو وحدة حقيقية، وقد تقدّم أنّ بعض أجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض.

وأما تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها، فإن الصورة إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تحمله المادة، وهي تُقارِنُ صورة سابقة، وهكذا.

وأيضاً: هي محتاجة إلى المادة في تشخّصها، أي في وجودها الخاص بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخّصة من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها.

وأما المادة، فهي متوقّفةُ الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوّم بها، وليست الصورة علة تامة ولا علة فاعلية لها، لحاجتها في تعينها وفي تشخّصها إلى المادة، والعلة

الفاعلية إنما تفعل بوجودها الفعلي، فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، فهو عقل مجرّد أوجد المادة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي توجدها في المادة.

فالصورة جزء للعلة التامة، وشريكة العلة للمادة، وشرط لفعلية وجودها. وقد شبّهوا استبقاء العقل المجرّدِ المادّة بصورةٍ ما بمن يستحفظ سقفَ بيتٍ بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عمودا وينصب مكانه آخر.

واعتُرض عليه: بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد، فكون صورة ما ـ وهي واحدة بالعموم ـ شريكةَ العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو أقوى وجودا من الواحد بالعموم، مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أنّ تبدُّلَ الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقّق اللاحقة في محلها، وإذ فُرِضَ أنّ الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل ـ أعني العلة التامة ـ ويبطل بذلك المادة، فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة.

والجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أنّ تبدّل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلانِ صورةٍ وحدوث أُخرى،

بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيّال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد منها حدٌّ من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة، وقولنا: «إنّ صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة»، إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.



شرح المطالب

التلازم العلّي بين المادة والصورة الجسمية

ثبت في الفصل السادس أن هناك تلازماً بين المادة والصورة الجسمية، وفي هذا الفصل يراد إثبات أن هذا التلازم بينهما هو بنحو الحاجة الموجودة بين العلة والمعلول؛ فإن التلازم الفلسفي منحصر في موردين: التلازم بين العلة والمعلول، والتلازم بين معلولي علة ثالثة. ولا إشكال في أن التلازم بين المادة الأولى والصورة الجسمية ليس من قبيل التلازم بين حرارة الشمس ونورها وهو التلازم بين معلولي علة ثالثة، فإن حرارة الشمس ونورها متلازمان من جهة أن علة كل منهما واحدة. إلا أن ذلك لا يوجب احتياج كل منهما إلى الآخر، بل يبقى كل منهما مستقلا عن الآخر.

ومن الواضح أنه يوجد بين المادة الأولى والصورة الجسمية احتياج وافتقار متبادل، فيكون التركيب بينهما اتحادي. إذ التركيب الاتحادي بين شيئين لا يكون إلا فيما إذا كان بينهما فقر وحاجة، والفقر والحاجة في المركبات الحقيقية أمر بديهي[1]. وما لم تحتج أجزاء المركب إلى بعضها

(١) تقدم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة الإشارة إلى أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي، وأن التركيب الاتحادي هو بأن يحصل من تركيب الأجزاء أثر يغاير أثر كل جزء من أجزائه، وأنهم عدوا المسألة ضرورية لا تحتاج إلى برهان فراجع.

البعض فلا يكون التركيب بينها حينئذ اتحاديا بل انضمامي. وحيث إنه قد ثبت أن الجسم مركب من المادة الأولى والصورة الجسمية، وأنه يوجد بينهما احتياج متبادل، فلا يكون التلازم بينهما من قبيل التلازم بين معلولي علة ثالثة، بل يكون من قبيل تلازم العلة والمعلول[١].

وهنا يطرح التساؤل التالي: إذا كان التلازم القائم بين الصورة الجسمية والمادة الأولى هو من قبيل تلازم العلة والمعلول. فهل أن المادة الأولى هي العلة والصورة الجسمية هي المعلول، أم أن الصورة الجسمية هي العلة والمادة الأولى هي المعلول؟

إشكال ودفع

وعلى القول أنّ الاحتياج قائم من الطرفين لا من طرف واحد. فقد يتوهم أنه يلزم الدور في المقام. إلا أنه ـ كما يقول السيد السبزواري ـ فإن احتياج المادة الأولى إلى الصورة الجسمية والعكس يكون على وجه غير دائر، أي على نحو لا يلزم منه الدور المحال.

والدور المحال هو التوقف الوجودي، وهو أن المادة الأولى تكون علة وجودية للصورة الجسمية، والصورة الجسمية (المعلولة وجودا للمادة الأولى) تكون علة وجودية للمادة الأولى. والدور غير المحال هو التوقف المعي، وهو أن كلّ منهما يحتاج إلى الآخر في جهة غير جهة احتياج الآخر، من قبيل وجود كتابين أحدهما يكون على رأس الآخر، فيتوقف على الآخر ولكن ليس في وجوده.

---

(١) بأن يحصل من تركيبهما تركيبا اتحاديا حقيقيا وجود واقعية جديدة هي الجوهر الجسماني بحيث يكون له آثار وخواص غير الآثار والخواص التي للأجزاء.

إثبات الاحتياج المتبادل بين المادة والصورة الجسمية

والدليل التفصيلي على الاحتياج المتبادل بين المادة والصورة الجسمية يتكوّن من شقّين: الشق الأول هو في الشيء الذي تكون به الصورة الجسمية محتاجة إلى المادة الأولى، والشق الثاني هو في الشيء الذي تكون به المادة الأولى محتاجة إلى الصورة الجسمية.

وبالنسبة إلى الشقّ الأول، فإن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في أمرين: الأول في تعيّنها، والثاني في تشخّصها.

أما أن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في تعيّنها، فلأن الاختلاف النوعي يحصل بسبب استعداد المادة الثانية: فمتى ما استعدت المادة الثانية لتكون صورة نباتية فيكون الموجود نباتا، ومتى ما استعدت لتكون صورة إنسانية فيكون الموجود إنسانا، فتعيّن النوع يحتاج إلى المادة المعيّنة لهذا النوع.

وأما أن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في تشخّصها، فإن التشخّص - بناء عل مسلك المشهور - إنما يكون بعوارض الماهية. فالماهية النوعية متفقة في الأفراد، والإنسانية في زيد وعمر وخالد واحدة، وتمايز الأفراد إنما يكون بانضمام العوارض. والعوارض ليست من ذات الماهية وإنما هي عارضة عليها ومنضمة إليها، ولذلك هي تحتاج إلى قابلية واستعداد تسمح بطرو العوارض المنضمّة، والحامل لتلك القابلية هو المادة. والحاصل فإن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في عوارضها المشخّصة لا في وجودها؛ وإلا فهي في وجودها تحتاج إلى علتها.

قد يقال أنّ المصنّف اختار فيما سبق أن التشخّص يكون بالوجود وليس بالعوارض، وهذا لا ينسجم مع كون الصورة محتاجة إلى المادة في عوارضها

المشخّصة. والجواب هو أنّه حتى على القول بأن التشخص يكون بالوجود، ولكن مع ذلك فإن علامات التشخص وإماراته تحتاج إلى مادة تحملها.

وبالنسبة إلى الشق الثاني في المسألة، وهو احتياج المادة إلى الصورة، فقد تقدم أن حيثية المادة هي حيثية الانفعال والاستعداد، ولكي تخرج من الانفعال إلى الفعلية تحتاج إلى الصورة الجسمية، فتحتاج إلى الصورة الجسمية في وجودها وفعليتها وتحصّلها حدوثا وبقاء.

والحاصل: فإن الصورة الجسمية محتاجة إلى المادة في تعيّنها الماهوي، وفي عوارضها المشخّصة، ولكن ليس في وجودها. والمادة محتاجة إلى الصورة الجسمية في وجودها. وعلى هذا فإن المادة تحتاج إلى الصورة وكذا العكس ولكن على وجه غير دائر؛ لأن احتياج المادة إلى الصورة في جهة، بينما احتياج الصورة إلى المادة في جهة أخرى.

فالمادة محتاجة إلى الصورة في وجودها، والصورة غير محتاجة إلى المادة في وجودها، وحينئذ تكون الصورة علة للمادة؛ فإن الشيء المحتاج في وجوده إلى شيء آخر يكون معلولاً، بينما يكون الشيء المحتاج إليه علة.

وهنا يطرح سؤال، وهو هل أن الصورة الجسمية علة تامة لوجود المادة أم أنها علة فاعلية[1] أم ليست بعلة تامة ولا علة فاعلية؟ ينفي المصنف أن تكون الصورة الجسمية علة تامة للمادة أو علة فاعلية لها؛ وذلك لأن الصورة محتاجة إلى المادة ولو في تعيّنها وعوارضها، ولو كانت

---

(١) العلة التامة هي المتركبة من الفاعل والشرط وعدم المانع. أما العلة الفاعلية فهي علة ناقصة، وهي تقتصر على الجزء الأول من العلة التامة «أي الفاعل» (ش).

الصورة غنية عن المادة لأمكن القول بأنها علة تامة أو فاعلية. فالصورة الجسمية لا يكون لها وجود فعلي بدون المادة، فكيف تؤثر في وجود المادة وهي محتاجة إليها في تعيّنها النوعي؟! فلا تكون الصورة علة تامة للمادة ولا علة فاعلية لها.

ومن هنا قيل أنّ الصورة شرط لتحقق وجود المادة. فالمادة لها علة غير الصورة الجسمية ولكن الصورة الجسمية شرط لإفاضة الوجود من العلة إلى المادة، والشرط هو جزء العلة لوجود المادة. فالصورة شريكة العلة في وجود المادة ولكن بنحو الشرط. وعليه، فالمراد من كون الصورة علة لوجود المادة ليس هو أنها علة تامة أو علة فاعلية، بل المراد هو أن الصورة جزء العلة الذي هو الشرط.

وبعد وضوح أن الصورة الجسمية ليست هي العلة لوجود المادة بل هي شرط، وأن هناك عالماً مجرداً موجود وراء العالم الطبيعي يكون بمنزلة العلة له، يوجد تساؤل آخر حول حقيقة العلة التامة لوجود المادة، ما هي؟

قال الحكماء أن الواجب سبحانه وتعالى لا يستطيع أن يوجد إلا الصادر الأول، ولم يقصدوا بذلك أنه تعالى عاجز عن إيجاد المراتب النازلة، بل عنوا أن وجود عالم الإمكان سنخ وجود لا يملك القابلية لتلقي الفيض مباشرة من الحق سبحانه وتعالى، ومن هنا وجد نظام العلية والمعلولية في عالم الإمكان، فإن هذه الوسائط تكون بمنزلة شرائط لا بمنزلة علل تامة. وكون الأئمة عليهم السلام واسطة في الفيض ليس بمعنى تفويض الخلق إليهم، بل باعتبار أنهم شرط لوجود الفيض. والشرط غير العلة، بل إن الوسائط (من الواسطة الأولى إلى آخر واسطة في عالم المادة) كلها بمنزلة شرائط للوجود، وإلا فالعلة الفاعلية الحقيقية هو الله سبحانه وتعالى.

ذكر المصنف اعتراضين على الشق الثاني، وهو مورد احتياج المادة إلى الصورة:

الاعتراض الأول

وبيانه يتوقف على مقدمات:

١. تنقسم الوحدة إلى الواحد بالخصوص، والواحد بالعموم. ويعبّر عن الأول بالواحد العددي أو الشخصي، وهو يقبل أن يجتمع مع واحد آخر. وينقسم الثاني إلى قسمين: الواحد بالعموم المفهومي، والواحد بالعموم الوجودي.

والمقصود في البحث هنا هو الواحد بالعموم المفهومي، وهو من قبيل المفاهيم الكلية الموجودة في الذهن. كأن يعبّر عن الإنسان مثلا بأنه نوع واحد، والنوع من المعقولات الثانية المنطقية التي وجودها واتصافها وعروضها في الذهن ولا وجود لها في الخارج. والوحدة النوعية لا تتنافى مع الكثرة الفردية، وجميع الكليات تكون من الواحد بالعموم المفهومي.

٢. إن الواحد بالخصوص أقوى وجودا من الواحد بالعموم المفهومي؛ لأن الواحد بالعموم المفهومي يتحقق في الخارج بواسطة وجود الواحد بالخصوص أي بواسطة الفرد. وما لم يتحقق الفرد في الخارج فلا يمكن أن يتحقق الواحد بالعموم المفهومي. ومادة عالم الطبيعة ـ وهي الهيولى ـ واحدة بالعدد وبالخصوص، وليس بالعموم المفهومي.

قد يقال: كيف يمكن أن تكون مادة عالم الطبيعة واحدة بالخصوص مع أن الجسم مركب من مادة وصورة؛ وبالتالي فإن وجود عشرة أجسام يعني وجود عشرة مواد لا مادة واحدة؟ والجواب: أن المادة بمعنى نفس الاستعداد واحدة. ولكن تكثّر الصور يؤدي إلى تكثّر المادة، وإلا فالمادة بما هي هي

واحدة. وذلك من قبيل أن الإنسان بما هو هو واحد، ولكن تكثّره يكون بأمر زائد على الإنسانية. وحيث إنّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فإن صرف القوة لا تتثنى بلا أن ينضم إليها شيء من خارج ذاتها، وهو الصور النوعية والجسمية. فإذا تعددت الصور تعددت المادة.

٣. إن المادة في وجودها محتاجة إلى صورة ما، أي صورة بالعموم، وليس إلى صورة خاصة. فتكون المادة واحدة بالخصوص وتكون الصورة واحدة بالعموم.

٤. ذكروا في بحث العلة والمعلول أن كل علة أقوى وجودا من معلولها. وعليه، يلزم أن يكون الأضعف وجودا، وهي الصورة التي هي واحدة بالعموم، علة للأقوى وجودا، وهي المادة التي هي واحدة بالخصوص. مع أن الواحد بالخصوص أقوى وجودا من الواحد بالعموم؟! هذا بيان الاعتراض الأول.

الاعتراض الثاني

يوجد بين الصورتين النوعيتين كصورة التراب وصورة النبات جزء مشترك وجزء مختص. فالجزء المشترك هو المادة الموجودة في التراب وفي النبات. والجزء المختص هو الصورة النوعية الترابية والصورة النوعية النباتية. ولا بد من وجود جزء مشترك بين المتحوّل والمتحوّل إليه وإلا لما صحّ القول «صار التراب نباتا»؛ لأنه لو بطل التراب بكامله لما كان هناك أي معنى للتبدّل وللتغيّر. ومن هنا فإن الأمر المشترك بين هذين الوجودين هو المادة والأمر المتغيّر هو زوال صورة نوعية ووجود صورة نوعية محلها. وحيث إنّ الصورة ـ سواء الجسمية أو النوعية ـ شريكة علة المادة، وجزء العلة التامة للمادة، فإذا بطلت الصورة فلا تبقى المادة؛ لأنه إذا بطلت العلة لا بد أن يبطل المعلول،

فإن المعلول محتاج إلى علته حدوثا وبقاء. وهذا لا ينسجم مع بقاء المادة محفوظة في ظرف بطلان وتبدّل الصورة. إذ يتبيّن من ذلك أن الصورة ليست جزء العلة للمادة. وهذا هو الاعتراض الثاني الذي يمكن أن يشكل به على الشق الثاني في المسألة وهو أن المادة محتاجة إلى الصورة في وجودها حدوثا وبقاء.

دحض الاعتراضين

وقد أجاب المصنف عن هذين الاعتراضين بجواب واحد ينسجم مع مباني صدر المتألهين، وهو أنه لا كلام في أن المادة واحدة بالعدد، وأن تكثرها يكون بواسطة الصور الحالة فيها، وإنما الكلام في أن الصور المتعددة في الظاهر والمتعاقبة على المادة الواحدة ـ والتي تكون ترابا، ثم نباتا، ثم نطفة، فعلقة، فمضغة مخلقة وغير مخلّقة، إلى أن تصير جسما ولحما ونفسا حيوانية أو إنسانية ـ هذه الصور هل هي متعددة في واقعها أيضا أم أنها واحدة؟ وهل أن المادة تخلع الصورة النوعية السابقة بعد تلبسها بصورة نوعية جديدة أم لا؟

ذهبت المدرسة المشائية إلى أن الصور النوعية متعددة واقعا، وأن الصورة اللاحقة لا تتحقق إلا إذا فسدت الصورة السابقة، فلا يمكن أن يوجد صورتان نوعيتان في مادة واحدة في آن واحد؛ لأن الصورة هي الفصل؛ فإذا تعدّد الفصل فيلزم أن يتعدد النوع، والمفروض أن النوع واحد. وهذا ما يسمى عندهم بنظرية الكون والفساد[1].

ولهذا استند المصنف في بيان ما هو حق في المسألة على أساس

---

(١) مناقشة نظرية الكون والفساد موكول إلى محله في دراسات أعمق (ش).

الحكمة المتعالية، فحكم بأن الصور التي تحصّل المادة هي في واقعها صورة واحدة لا أنها صور متعددة، وهي ليست ثابتة بل سيّالة متحرّكة[١]. وذلك أن الحركة على مسلك الحكمة المتعالية هي وجود واحد منبسط على أجزاء الزمان، فهي وجود واحد سيّال متدرّج، لا أنها عبارة عن سكونات متعددة تتخلل الحركة كما كان يرى «زينون» من قدماء اليونان. فكما أن الكرة المتدحرجة تكون في مكان سيّال، ولكن العقل يفرض لها نقاط متعددة. فإن الصور المتعاقبة على المادة هي في الحقيقة صورة واحدة، ولكن هذه الصورة الواحدة لضعف وجودها لا تجتمع أجزاؤها في زمان واحد. فهي وجود واحد لا وجودات متعددة، ولكن وجود واحد سيّال منبسط على أجزاء الزمان. وهذه الصورة الواحدة السيّالة تارة تكون صورة نباتية وتارة أخرى صورة حيوانية وسبب ذلك هو أن هذه الصورة السيّالة الممتدة على أجزاء الزمان تكون في مقطع من الزمان منشأ لأثر، وفي مقطع آخر من الزمان منشأ لأثر آخر.

وقد تقدم أن اختلاف الأنواع يكون باختلاف الآثار، والصور المتعاقبة وإن كانت في الواقع صورة واحدة، ولكن الذهن يفرض لها مقاطع متعددة بحيث تكون هذه المقاطع المتعددة منشأ لانتزاع صور متعددة. فكما لا يوجد فاصل زماني بين يوم الثلاثاء ويوم الاربعاء، بل هو وجود واحد منبسط سيّال. غاية الأمر أنه ولأغراض اجتماعية تم تقسيم الزمان السيّال الذي لا توجد فيه فواصل حقيقية إلى ثوان وساعات وأيام وشهور وسنين وقرون. كذلك الأمر في الصور النوعية المتعاقبة على مادة واحدة، فإنها صورة نوعية أو جوهرية واحدة ولكن سيّالة لا ثابتة. والعقل يفرض لها حدود متعددة، فيقسّم الوجود

---

(١) وبرهانه سيأتي في مرحلة القوة والفعل (ش).

الواحد إلى أقسام متعددة، وينتزع من قسم منه صورة نباتية، ومن قسم آخر صورة معدنية، ومن قسم ثالث صورة حيوانية، ومن رابع صورة إنسانية.. وإلا ففي واقع الأمر لا يوجد صورة نباتية وحيوانية وإنسانية، فلا تعدد في الواقع الخارجي. بل هناك صورة جوهرية واحدة متحركة سيّالة، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية.

والخلاصة، فإن الصور المتعاقبة على المادة الواحدة هي واقعا واحدة بالخصوص، نعم هي بلحاظ التقسيم العقلي واحدة بالعموم. وعليه، فإذا كانت الصورة واحدة بالخصوص، فيمكن حينئذ أن تكون الصورة علة للمادة التي هي أيضا واحد بالخصوص، ولكن وجودها أضعف. والتعبير عن الصورة بأنها (صورة ما، وواحدة بالعموم) دون التعبير عنها بأنها (واحدة بالخصوص) إنما هو بحسب انقسامها بلحاظ العقل، وإلا بحسب الواقع والحمل الشائع هي واحد بالخصوص، ويتضح بذلك وجه اندفاع الإعتراض الأول. وكذلك الاعتراض الثاني؛ فإن بطلان الصورة السابقة بسبب طرو الصورة اللاحقة لا يستوجب بطلان المادة، لأن ذلك مبني على نظرية الكون والفساد، أما على القول بالصورة الواحدة الجوهرية السيّالة، فلا يرد الاعتراض.

الفصل الثامن من المرحلة السادسة

النفس والعقل موجودان

أما النفس ـ وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً ـ فلما نجد في النفوس الإنسانية من خاصّة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول أنّ الصور العلمية مجردة من المادة موجودةٌ للعالِم حاضرةٌ عنده، ولولا تجرّد العالِم بتنزُّهه عن القوة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده، فالنفس الإنسانية العاقلة مجردة من المادة، وهي جوهر لكونها صورةً لنوع جوهريّ، وصورة الجوهر جوهرٌ على ما تقدم.

وأما العقل، فلِما سيأتي أنّ النفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أيُّ أمر مادي مفروض، فمفيضها جوهرٌ مجرّدٌ منزّهٌ عن القوة والإمكان، وهو العقل.

وأيضاً، تقدّم أنّ مفيضَ الفعلية للأنواع المادية بجَعْلِ المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة، عقلٌ مجرّدٌ، فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة أُخر، ستأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة

من خواص الجوهر أنه لا تضادُّ فيه، لأنّ من شرط التضاد تحقُّق موضوع يعتوره الضدّان، ولا موضوع للجوهر.

شرح المطالب

أولا: النفس

عرّفت النفس بأنها جوهر، مجرّد ذاتا، متعلق بالمادة فعلا. وتوجد في هذا التعريف خصوصيات ثلاثة: أولا: أنها جوهر لا عرض. ثانيا: أنها مجرّدة عن المادة في مقام الذات. ثالثا: أنّها مرتبطة بالمادة في مقام الفعل. فلا بد من إثبات هذه الخصوصيات حتى يتحقق جوهر النفس.

جوهرية النفس

أما أن النفس جوهر، فقد تقدم عند البحث في «الفصل»[1] أنه لا يمكن أن يكون المقوّم للنوع الجوهري عرضاً من الأعراض، بل لا بد أن يكون جوهرا. فالنفس هي الصورة النوعية للإنسان، وهي الفصل ولكن باختلاف الاعتبار. وبالنتيجة فإن النفس جوهر.

تجرّد النفس

أما أن النفس مجردة عن المادة ذاتا، فقد تقدم في مبحث الوجود الذهني ما يشير إلى ذلك، حيث تقدم أنه إذا لم تكن الصور العلمية مجرّدة عن المادة فإنه يلزم المحال وهو انطباع الكبير في الصغير، وحيث إنّ انطباع الكبير في الصغير محال، فتكون الصور العلمية مجرّدة عن المادة.

---

(١) في المرحلة الخامسة في الفصل الخامس.

والصور العلمية المجرّدة عن المادة تكون حاضرة عند النفس التي تتصف بأنها عالمة. وحيث إنّه لا يمكن أن يكون الأمر المجرّد حاضرا في أمر مادي؛ لأن المادة في نفسها لا حضور لها عند نفسها، بل إن أجزاء المادة تكون غائبة عن بعضها البعض، فإذا لم تكن أجزاء المادة مجتمعة في الوجود، فلا تكون المادة حاضرة عند نفسها. إذ لا يمكن أن يحضر موجود متفرق في وجوده عند موجود مجتمع في وجوده وفعلي من كل جهة. فالصورة العلمية مجرّدة عن المادة، وهي حاضرة عند النفس، وعليه لا بد أن تكون النفس مجرّدة عن المادة وإلا لا يمكن أن يحضر المجرّد عند أمر مادي. فلا يمكن للنفس العالمة إلا أن تكون مجرّدة عن المادة ذاتا. وهذا أحد براهين إثبات تجرّد النفس والتي سيأتي الحديث عنها مفصلا فيما بعد.

احتياج النفس إلى المادة

وأما أن النفس محتاجة إلى المادة فعلا، فهو ما لا يحتاج إلى اثبات لكونه أمرا وجدانيا واضحا، فإن النفس في مقام فعلها محتاجة إلى المادة: فتبصر الأشياء بواسطة العين (الأداة الباصرة). وتسمع الأصوات بواسطة الأذن (الأداة السامعة).

هذه هي خصوصيات النفس وتفصيل هذه المطالب موكول إلى علم النفس الفلسفي.

ثانيا: العقل

عرّف العقل بأنه موجود جوهري مجرد عن المادة ذاتا وفعلا. وقد وقع النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا القسم، أي العقل.

فأنكر المتكلمون وجود المجرّد ذاتا وفعلا في عالم الإمكان، وحصروه بالله سبحانه وتعالى، بينما أثبت جملة من الحكماء المجرّد ذاتا وفعلا في عالم الإمكان. وهو ما يطلق بحسب الروايات على الملائكة المقرّبين تحديدا، لا كل الملائكة. واستدل الفلاسفة لإثبات العقل بأدلة، منها:

البرهان الأول

ذكر الفلاسفة للعقل مراتب أربعة[1]، وأولى هذه المراتب هي كون العقل بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، أما بالفعل فلا يكون متعقّلا لشيء بالعلم الحصولي، وإن كان هو من جهة العلم الحضوري بالفعل.

وهذه المرتبة من العقل والتعقّل تسمى بالعقل الهيولاني. ووجه التسمية هو أنه كما أن الهيولى والمادة الأولى هي قابلية واستعداد أن تحصل الفعلية من أي طريق كان، فكذلك العقل فيه مطلق الاستعداد والقابلية لأن يحصل على الصور العلمية. ولهذا فإن العقل بالنسبة إلى جميع المعقولات بالقوة لا بالفعل، ويسمى عقلا هيولانيا لشباهة العقل في خلوه عن المعقولات بالهيولى في كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور العلمية.

والمفيض المانح للصور العلمية الحادثة لا يمكن أن يكون أمرا ماديا، بل لا بد أن يكون أمرا مجرّدا عن المادة. والاحتمالات في العلة المفيضة للصور العلمية ثلاثة:

١. أنها هي النفس الفاقدة لها.
٢. أنها هي الأمور المادية.
٣. أنها موجود مجرّد عن المادة ذاتا وفعلا.

---

(١) انظر مرحلة العاقل والمعقول / الفصل الخامس.

والاحتمال الأول واضح البطلان؛ فإن فاقد الشيء لا يعطيه، والمفروض أن النفس في هذه المرتبة هي بالقوة، فكيف يمكن أن تهب نفسها ما تفتقد إليه بالفعل.

والاحتمال الثاني واضح البطلان أيضا؛ وكما سيأتي في مباحث العلة والمعلول فإن المادة لا تمنح الوجود للشيء. نعم يمكن أن تمنح الحركة للشيء، ومن الواضح أن وجود الشيء غير حركة الشيء. ولهذا قسّم الفلاسفة الفاعل إلى قسمين: إلى فاعل طبيعي يمنح الحركة، وفاعل إلهي يمنح الوجود.

ومن ناحية ثانية فإن المادة أضعف وجودا من المجرّد. والصورة العلمية مجرّدة فلا يعقل أن تكون علتها الأضعف منها مانحة لها؛ فإن العلة لا بد أن تكون أقوى وجودا من معلولها.

ومن هنا يتضح أن صور الأشياء التي تتسرب إلى النفس بواسطة الحواس ليست هي العلة الحقيقية في حصول العلم، وإنما العلة الحقيقية تكمن وراء الموجودات المادية. أي أن منشأ العلم بالصورة ليس هو الوجود المادي، بل إن الوجود المادي يكون معدّا أو شرطا لإفاضة الوجود من الوجود الأول الذي هو العقل المجرّد، وبحسب التعبير الشرعي الملائكة. فتنحصر العلة الحقيقية بموجود فوق المادة والنفس، وليس هو إلا العقل الذ هو مجرّد ذاتا وفعلا.

البرهان الثاني

تقدم في الفصل السابق أن المادة محتاجة إلى الصورة، ولكن ليس بنحو تكون الصورة علة تامة لها، أو علة فاعلية. وإنما تكون الصورة بنحو شرط الوجود، فتحتاج إلى علة فاعلية. ولا يمكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلية. فينحصر أن تكون العلة الفاعلية هي العقل.

خاتمة

لا معنى لوقوع التضاد بالمعنى الإصطلاحي بين الجواهر المتقدمة. قال المصنف في تعريف المتضادين بأنهما: «أمران وجوديان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف»[1]. ومن الواضح أن التعريف الإصطلاحي للتضاد مختص بالأعراض ولا يشمل الجواهر؛ لأنه لا بد للمتضادين أن يعرضا على موضوع واحد، والذي له موضوع هو العرض. وأما الجوهر فلا موضوع له. فالمتضادين بالمعنى الإصطلاحي هما كالبياض والسواد لا يجتمعان على جسم واحد في آن واحد. نعم، قد يطلق التضاد ويراد به التضاد العرفي؛ إذ من الواضح أن الجسم الكذائي لا يجتمع مع جسم آخر في نفس المكان لتزاحمهما عليه، فيقال بأنهما متضادان، ولكن تضاد عرفي لا اصطلاحي.

(١) الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

الفصل التاسع من المرحلة السادسة

في الكمّ وانقساماته وخواصه

الكمّ عَرَضٌ يقبل القسمة الوهمية[١] بالذات. وقد قسموه قسمةً أوليّةً إلى المتّصل والمنفصل. والمتّصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدٌّ مشترك والحدُّ المشترك ما إن اعتُبِرَ بدايةً لأحد الجزئين أمكن أن يُعتبر بدايةً للآخر، وإن اعتُبِرَ نهايةً لأحدهما أمكن أن يُعتبر نهايةً للآخر، كالنقطة بين جزئي الخط، والخط بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، والآن بين جزئي الزمان. والمنفصل ما كان بخلافه، كالخمسة مثلاً، فإنها إن قُسِمَت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حدٌّ مشترك، وإلاّ فإن كان واحداً منها عادَتْ الخمسة أربعةً، وإن كان واحداً من خارج عادت ستّةً، هذا خلف.

الثاني ـ أعني المنفصل ـ هو العدد الحاصل من تكرُّر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدقِ حدّ الكمّ عليه، وقد عدّوا كلّ واحدةٍ من مراتب العدد نوعا على حدة، لاختلاف الخواص.

والأول ـ أعني المتصل ـ ينقسم إلى قارّ وغير قارّ، والقارّ: ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، كالخطّ مثلاً، وغير القارّ بخلافه، وهو الزمان، فإنّ كلّ جزء منه مفروضٍ لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولمّا يوجد الجزء اللاحق.

---

(١) وأما القسمة الخارجية فهي تعدم الكم وتفنيه (ط).

والمتّصل القارّ على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها، وسطحٌ، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، وخطٌ وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء ـ بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه ـ شكٌ في الكم، المتّصل القارّ، لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمــة

يختص الكمّ بخواص:

الأولى: أنه لا تضادّ بين شيء من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية: قبول القسمة الوهمية بالفعل كما تقدم.

الثالثة: وجود ما يعدّه، أي يفنيه باسقاطه منه مرة بعدة مرة، فالكمّ المنفصل، وهو العدد، مبدؤه الواحد، وهو عادٌ لجميع أنواعه، مع أنّ بعض أنواعه عادٌ لبعض، كالاثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة، والكمّ المتّصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكل.

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصتان للكمّ، وتعرضان غيرَهُ بعرَضه.

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابقتيهما.

شرح المطالب

عرّف الكم بأنه عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. فهنا توجد قيود ثلاثة: أنّه عرض، وأنه يقبل القسمة الوهمية، وأن هذا الإنقسام للكم هو بالذات وليس بالعرض.

أما أنه عرض: فقد اتضح سابقا أن المقولات العالية لا جنس لها ولا فصل، فلا يمكن تعريفها تعريفا حقيقيا لكونها بسيطة غير مركبة، وما ذكر من تعريف لها هو من قبيل التعريف بالخواص؛ فإن مفهوم العرض مفهوم عرضي في هذه المقولات، لا أنه جزء ماهوي بالنسبة إليها، وإلا يلزم أن تتركب المقولات من مقولتين هما الجوهر والعرض، وليس الأمر كذلك. فالقيد الأول في الكم هو أنه «عرض»، والعرض ليس جزءا ماهويا في هذه المقولات بل هو حاك عن نحو وجود الشيء.

أما أنه يقبل القسمة الوهمية: فالمراد من القسمة الوهمية هنا القسمة العقلية التي تقع في مقابل القسمة الخارجية. والسر في أن القسمة ليست خارجية هو أن الخط مثلا ـ الذي هو كم يقبل القسمة العقلية ـ إذا انقسم بالقسمة الخارجية فإنه ينعدم حينئذ.

توضيح ذلك أن إتصاف شيء بشيء فرع أن يكون الموصوف موجودا، وهو مقتضى قاعدة الفرعية القائلة أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». فالخط الواحد البالغ طوله مترا يتصف بأنه قابل للانقسام، ولكن بعد انقسام هذا الخط خارجا يزول الاتصاف؛ لانعدام موضوع القسمة حينئذ، وهو

الخط الواحد البالغ طوله مترا، فإنه بعد انقسام الخط البالغ مترا إلى نصفين مثلا لا يعود هذا الخط ـ بوصفه بالغا مترا ـ موجودا. من هنا قيّد الامتداد والكم بأنه ما يقبل القسمة العقلية.

وأما أنه يقبل القسمة بالذات لا بالعرض: فذلك لأن كل ما يقبل الانقسام إنما يقبل الانقسام ببركة الكم، فتكون علة الانقسام فيه هي أن له كم. وعليه، فإن ما له كمٌ له انقسام، وما ليس له كم فليس له انقسام، فالجسم يقبل الإنقسام ولكن ليس بما هو جسم، بل بما هو كم.

وحيث إنّ العدد الذي هو أحد أقسام الكم يعرض ما له كم، ولهذا فإن ما ليس له كم لا يكون له عدد. من هنا فإن تقسيم العقول المجرّدة إلى أول وثان وثالث.. لا يكون بمعنى التقسيم العددي؛ لأن العدد كم، والكم لا يعقل في المجردات إذ لا يوجد فيها أي امتداد. ومن هنا يتضح أن العدد الذي هو أحد أقسام الكم إنما يختصّ بما له كم وامتداد، وما له امتداد مختصّ بعالم المادة.

ينقسم الكم قسمة أولية إلى متصل ومنفصل:

الكم المتصل

الكم المتصل هو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء، ويكون بين أجزائه حد مشترك، والحد المشترك هو الذي يمكن اعتباره بداية القسمين أو انتهاءهما، كالخط والسطح والحجم والزمان.

والكم المتصل تارة يكون قارا بحيث تكون أجزاؤه مستقرة مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، وأخرى يكون غير قار بحيث تكون أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، بل تكون أجزاؤه متدرّجة ومنبسطة على أجزاء الزمان.

والمتصل غير القار هو الزمان، والزمان هو مقدار الحركة؛ فإن الزمان كم يعرض الحركة. فكما أن للحركة وجود واحد متصّل تدريجي الحصول سيّال، فالزمان أيضا كذلك؛ فإنه كم عارض على الحركة، فإذا كان المعروض متصرّما فالعارض أيضا يكون متصرّما، ولهذا يكون غير قار. وعليه، يستكشف من تصرّم الزمان، وعدم اجتماع أجزائه في زمان واحد أن المعروض أيضا كذلك، فيكون له وجود واحد متصل سيّال.

والكم المتصل القار الذي توجد أجزاؤه في الخارج في زمان واحد، على ثلاثة أقسام: فهو إما حجم، وإما سطح، وإما خط.

١. الحجم أو الجسم التعليمي، وهو كمية ذات ثلاثة أبعاد (طول، عرض، عمق) تعرض على الجسم الطبيعي. والجسم الطبيعي هو الامتداد الفعلي في الجهات الثلاث، ويتعيّن مقدار حجم الامتداد الفعلي في الجهات الثلاث بالجسم التعليمي. فالحجم عرض، كمية، سارية في الامتدادات الثلاثة. والجسم الطبيعي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة بنحو الإبهام بحيث لم يؤخذ فيه حجم معيّن. ولو أخذ في الجسم الطبيعي حجما معينا، فإن غير ذلك الحجم ليس بجسم. مع أن الجسم الطبيعي هو ذلك الامتداد المبهم في الجهات الثلاث، والذي يعيّن هذا الامتداد المبهم هو الجسم التعليمي الذي هو عرض من الأعراض. وهذا ما يسمى بالحجم، فإن الحجم هو الجسم التعليمي الذي هو الكم المتصل القار. واختلاف جسم عن جسم آخر في الحجم، يعني اختلافه عنه في الجسم التعليمي الذي هو من الأعراض. وإلا فوجود الجسم الطبيعي فيها جميعا يكون على حد سواء.

٢. وأما السطح، فهو كمية ذات بعدين هما الطول والعرض.

٣. وأما الخط فهو كمية ذات بعد واحد، وهو الطول. ولا يوجد فيه امتداد. وهو ينتهي عند النقطة الفلسفية. ومن هنا لا تعد النقطة من أقسام الكم، فإن النقطة لا امتداد لها حتى تكون داخلة في الكم المتصل القار.

إشكال ورد

أورد المصنف على الكم المتصل القار إشكالا ناشئا من القول بنظرية الخلاء المطلق. ويمكن بيان المقصود بالخلاء المطلق بتقريب أنه قد يوجد بين الجسمين بعدٌ وامتدادٌ يكون مفرّغا من أي شيء بحيث لا يوجد فيه ماء ولا هواء ولا غاز ولا أي نوع من أنواع الموجودات الأخرى. فهذا البعد الذي لا يكون مملوءاً بأي شيء (الفراغ) يسمى بالخلاء المطلق. ولا يقصد بالفراغ هنا المعنى المفهوم منه حين يقال مثلا أن القارورة مفرّغة من الهواء، فإن هذا التفريغ كما هو واضح تفريغ نسبي، وليس بمعنى أن الهواء غير موجود أصلا، بل بمعنى أن القارورة مشغولة بهواء لطيف ليس له نفس درجة الضغط التي تكون للهواء خارج القارورة، وإلا فلو فرّغت القارورة بأكثر مما ينبغي لانفجرت نتيجة الضغط الخارجي للهواء.

وعليه، فلو فرض أن الخلاء المطلق يتخلل بين أجزاء الكم المتصل، وحيث إنّ الخلاء المطلق لا يملؤه شيء، فيلزم حينئذ أن يكون ما فرض متصلا ليس بمتصل، ومعه لا يكون للكم المتصل وجود، سواء كان خطا أو سطحا أو حجما.

ويرى المصنف أن هذا الفرض صحيح بناءا على إثبات الخلاء المطلق. ولكن الكلام هو في إثبات الخلاء المطلق: فهل يعقل أن يتحقق بعد لا يملؤه شيء (وهو الخلاء المطلق) أو يستحيل ذلك؟ الصحيح برأي المصنف هو الثاني.

الكم المنفصل

والكم المنفصل هو ما لا يمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك. وهو ما كانت أجزاؤه منفصلة عن بعضها البعض، كما في مراتب العدد. فإن أجزاء العدد (الإثنين، والثلاثة، والأربعة. .) منفصلة عن بعضها البعض. فلا يمكن أن يفرض حدّ مشترك بين هذه الأجزاء المنفصلة.

ولو فرض وجود حدّ مشترك بين أجزاء الكم المنفصل، فإما أن يكون الحد المشترك للعدد خمسة هو واحد من هذه الأجزاء الخمسة أو يكون خارجا عنها: فإن كان واحدا منها فيلزم أن يكون ما فرض خمسة أربعة. وإن كان خارجا عنها فيلزم أن يكون ما فرض خمسة ستة. وحيث إنّ اللازم باطل، فلا يمكن أن يفرض حد مشترك بين أجزاء الكم المنفصل.

والكم المنفصل هو العدد الحاصل من تكرر الواحد، ويبحث في الكم المنفصل عن دخول الواحد في الأعداد وعدم دخوله فيها. فالواحد ليس من مراتب العدد وإن كان بتكرره توجد مراتب العدد من الاثنين فصاعدا. فالكم عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات، والواحد بما هو واحد لا يقبل القسمة، والبحث في العدد لا في المعدود الذي قد يقبل القسمة. نعم الذي يقبل القسمة لذاته هو العدد اثنين فصاعدا. وفي هذا المجال يقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «لك وحدانية العدد»[1]، فكما أن الواحد ليس بعدد ولكنه من تكرره يوجد العدد. فكذلك الحق سبحانه وتعالى ليس داخلا في عالم الإمكان، ولكنه بظهوراته يوجد عالم الإمكان.

وإذا كان العدد اثنين يحصل من إضافة (الواحد) إلى (الواحد)، وكذا

---

(١) الصحيفة السجادية، ص ١٥٢.

سائر المراتب، فهنا ترد شبهة، وهي أن (الواحد) ليس بعدد، فكيف يوجد (الاثنين) من إضافة ما ليس بعدد إلى ما ليس بعدد؟!

وجواب ذلك أن كل مرتبة من مراتب العدد مركبة من الآحاد تركيبا حقيقيا من قبيل تركيب الأوكسجين والهيدروجين الذي ينتج عنه وجود الماء. فالأوكسجين بنفسه ليس بماء، وكذا الهيدروجين. وفي التركيب الحقيقي يوجد أثر وراء آثار الأجزاء. وكل مرتبة من مراتب العدد لها أثر خاص وراء آثار الأجزاء، ولهذا كانت كل مرتبة من مراتب العدد هي نوع خاص برأسه لا أنه فرد لنوع، فإذا كانت كل مرتبة من مراتب العدد لها أثرها خاصة، فيستكشف من ذلك أن كل مرتبة من مراتب العدد نوع، وبهذا يستكشف التعدد النوعي من اختلاف الآثار.

تتمة

يثبت لمطلق أقسام الكم خواص وأحكام:

الأول: أنه لا يوجد أي تضاد بين أنواع الكم.

أما الكم المنفصل ـ وهو العدد ـ فإن من أقسامه (الإثنين) و(الثلاثة). والعدد (اثنان) يعرض الجسمين الاثنين، ولا يعرض الأجسام الثلاثة. والعدد (ثلاثة) يعرض الأجسام الثلاثة، ولا يعرض الجسمين الاثنين، وبذلك يكون موضوع العدد (اثنين) هو الجسمين، ويكون موضوع العدد (ثلاثة) هو الأجسام الثلاثة. وإذا كان التضاد يقع بين الأمرين المتواردين على موضوع واحد، فيتضح بذلك أنه لا يقع التضاد في الكم المنفصل؛ وذلك لعدم وجود موضوع واحد يتوارد عليه (الاثنان) و(الثلاثة) في الكم المنفصل.

وأما الكم المتصل غير القار ـ وهو الزمان ـ فإن موضوعه هو الحركة والسيلان. ومن الواضح أن العدد يعرض الوجود من حيث الكم وليس من

حيث الحركة. فإذن، ما هو موضوع للزمان ليس موضوعا للعدد، وما هو موضوع للعدد ليس موضوعا للزمان. وحيث إنّ التضاد يعقل في المتواردين على موضوع واحد، فلا تضاد هنا بين أقسام الكم.

وأما الكم المتصل القار بأقسامه، فإن موضوع الجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي. وموضوع السطح هو الجسم التعليمي. وموضوع الخط هو السطح. وإذا كان الموضوع واحدا فلا يقع التضاد.

الثاني: هو قبول القسمة الوهمية بالفعل. حيث إنّه يقبل القسمة العقلية ولكن ليس بالقوة بل بالفعل.

الثالثة: وجود ما يعدّه ـ أي يفنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرة ـ فالعدد مبدؤه الواحد، ويمكن عدّ الاثنين والثلاثة وسائر الأقسام به. والاثنان نوع من أنواع العدد يمكن عدّ الأربعة به. وفي الكم المتصل غير القار ـ أي الزمان ـ فانه ينقسم إلى أجزاء كالساعة والدقيقة واليوم والشهر، وكل جزء منها يمكن أن تعّد باقي أجزاء الزمان به. وفي الكم المتصل القار كالخط البالغ طوله مترا، يمكن أن يلحظ السنتيمتر الواحد وتعد باقي أجزاء الخط به.

الرابع: هو المساواة واللامساواة، فقد يكون أحد الأجسام مساوياً لجسم آخر، أو أكبر منه، أو أصغر. وهذه الأحكام تكون للكم أولا وبالذات، ولغير الكم ثانيا وبالعرض. وإلا فما ليس له كم لا معنى لأن يكون (أصغر) أو (أكبر) أو (مساو). ومن هنا فإن هذه الأحكام لا تتأتى في المجرّدات إذ لا معنى للقول بأن ملك من الملائكة يكون أكبر أو أصغر أو مساو لغيره من الملائكة في الحجم[1].

---

(١) ولهذا فإن معنى (الله أكبر) هو أنه أكبر من أن يقاس، لا أنه تعالى أكبر من غيره، فلا يقاس سبحانه وتعالى إلى غيره من المخلوقات.

الخامس: النهاية واللانهاية، وهما كالمساواة واللامساواة. فالتناهي وعدمه من خواص الكم. وسيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخص أنه عندما يقال بأن الحق سبحانه وتعالى غير متناه فلا يراد به التناهي الذي يعرض الكم، فلو فرض وجود غير متناه آخر غير الله تعالى فإن هذا لا يجعله واجبا. إذ اللاتناهي في الواجب سبحانه وتعالى غير اللاتناهي الذي يعرض الكم.

ويوجد هنا بحث وهو أن الأجسام في عالم الطبيعة والمادة هل هي متناهية في أبعادها أم لا؟ فعلى القول بأنها غير متناهية، فيكون الكم غير متناه أولا وبالذات، ويكون الجسم غير متناه ثانيا وبالعرض.



الفصل العاشر من المرحلة السادسة

في الكيف

وهو: عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وقد قسّموه - بالقسمة الأوليّة - إلى أربعة أقسام:

أحدها: الكيفيات النفسانية، كالعِلم والإرادة والجُبْن والشجاعة واليأس والرجاء.

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء والشكل ممّا يختص بالكمّ المتّصل، وكالزوجية والفردية في الأعداد ممّا يختص بالكمّ المنفصل.

وثالثها: الكيفيات الإستعدادية، وتسمى أيضاً «القوة واللاقوة» كالاستعداد الشديد نحو الإنفعال كاللّين، والاستعداد الشديد نحو اللاإنفعال كالصلابة. وينبغي أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة، ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي إن كانت سريعة الزوال، كحُمْرة الخَجَل وصُفْرة الوَجَل، سُمّيت: انفعالات، وإن كانت راسخةً، كصُفْرة الذهب وحلاوة العسل، سُمّيت: انفعاليات.

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودةً في الخارج على ما هي عليه في الحس، مشروحٌ في كتبهم.



شرح المطالب

تعريف الكيف

الكيف هو عرض، لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

والعرض ليس جزءا ماهويا في التعريف بل هو مفهوم عرضي.

والكيف لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته: وقد يقبل القسمة من حيث إن فيه كم، وقد يقبل النسبة من جهة أخرى، أما من جهة أنه كيف فلا يقبل القسمة ولا النسبة.

وحيث إنّه من الصعوبة بمكان تعريف الكيف، لجأ الحكماء إلى بيانه بالقول: (ما لا يكون كما، ولا من المقولات النسبية فهو كيف)[١]؛ فإن قبول القسمة بالذات مرتبط بالكم، وقبول النسبة بالذات مرتبط بالمقولات النسبية.

أقسام الكيف

ينقسم الكيف بالقسمة الأولية إلى أنواع رئيسية أربعة هي: الكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الإستعدادية، والكيفيات المحسوسة.

---

(١) وقد يقال ان حصر أقسام العرض استقرائي لا عقلي، ومعه يحتمل وجود عرض وراء الكم والمقولات النسبية والكيف، فلا يصح القول أنه (ما لم يكن كما ولا من المقولات النسبية فلا بد أن يكون كيفا)، وجوابه موكول إلى الأسفار (ش).

١. **الكيفيات النفسانية**: وهي تلك الكيفيات التي تكون مرتبطة بالمجرّدات ولا علاقة لها بالأمور المادية. فهي كيف مجرّد؛ لارتباطه بالنفس، وحيث إنّ النفس مجرّدة فتكون كيفياتها أيضا مجرّدة، كالعلم والإرادة والشجاعة.. وقد أوصل البعض عدد هذه الكيفيات إلى سبعمائة كيفية.

٢. **الكيفيات المختصة بالكميات**: وهي التي تعرض الكم، فالكم بما هو كم يمكن أن يتصف بكيفيات تختص به. فيتصف العدد ـ أي الكم المنفصل ـ بأنه زوج أو فرد، والزوجية والفردية هما من كيفيات العدد المختصة به. ومن هنا يتضح أن العرض كما يعرض على الجوهر كذلك يعرض على العرض. وكما يعرض على شيء قد يكون معروضا لشيء آخر. وإن كان في النهاية ينتهي إلى الجوهر؛ لأن ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

٣. **الكيفيات الإستعدادية**: ولها أقسام متعددة منها القوة واللاقوة: وذلك من قبيل الطين الذي يتميّز بقابلية أن يتغير شكله بسهولة، ويكون انفعاله شديدا. بخلاف قطعة الحجر الذي يكون انفعاله ضعيفا. وهذه الحالة من الانفعال الشديد والضعيف أو عدم الانفعال تسمى بالقوة واللاقوة. وقد تقدم فيما سبق أن من أقسام الإمكان الإمكان الإستعدادي، وأن هذا القسم لا يدخل في الكم، ولا في المقولات النسبية الأخرى، بل هو داخل في الكيف. وهو ليس من الكيفيات النفسانية، أو الكيفيات المختصة بالكميات، أو الكيفيات المحسوسة، وإنما هو من الكيفيات الإستعدادية. وعليه، فالكيف الإستعدادي عرض من الأعراض، وهو يقبل الشدة والضعف، ويبطل بتحقق المستعدّ له. فالنطفة فيها استعداد أن تكون إنسانا، وإذا صارت إنسانا يبطل الاستعداد.

وهذا هو الاستعداد الخاص المسمى بالإمكان الإستعدادي الذي هو من أقسام الكيف الإستعدادي.

قد يقال: إنه تبيّن فيما سبق أن المادة وجود جوهري، وأن الإمكان الإستعدادي وجود عرضي. وحيث إنّ المادة استعداد، والإمكان الإستعدادي أيضا استعداد، فيصح التساؤل حينئذ عن الفرق بينهما؟

والجواب: هو أن نسبة المادة إلى الإمكان الإستعدادي هي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي؛ فإن الجسم الطبيعي هو الامتداد في الجهات الثلاث، ولكن مقدار الامتداد مبهم لا يتعيّن إلا بالجسم التعليمي. والمادة واحدة بالعدد، ولكنها توجد في الكتاب باستعداد خاص. وتوجد في الماء باستعداد آخر، وتوجد في النطفة باستعداد ثالث. فهي توجد في الشيء الذي فيه استعداد خاص غير الاستعداد الموجود في شيء آخر. وبذلك يتعيّن الاستعداد ومآله في نهاية المطاف، وهذا التعيّن هو الكيف والإمكان الإستعدادي، وهو عرض يحمل على المادة الأولى. فالمادة الأولى هي قوة الاستعداد، والاستعداد المبهم غير المتعيّن. والكيف أو الإمكان الإستعدادي هو نفس ذلك الاستعداد ولكن بعد التعيّن. فالكيف الإستعدادي ليس هو نفس حقيقة المادة الأولى، وإلا فعند تحقق المستعَد له لا تبطل المادة مع أن الكيف الإستعدادي قد بطل.

ويفسّر المصنف الجسم الطبيعي والجسم التعليمي هنا على خلاف تفسيره لهما فيما سبق، وعلى خلاف ما سيأتي منه في موضعين من الكتاب: فهنا يقول بأن الجسم الطبيعي هو إمكان الامتداد، وأن الجسم التعليمي هو فعلية الامتداد. وفيما سبق تقدم أن الجسم الطبيعي هو امتداد مبهم، والجسم

التعليمي امتداد متعيّن، فكل منهما امتداد، لا أن أحدهما إمكان الامتداد والآخر فعلية الامتداد. فقد عرّف الجسم الطبيعي بأنه الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث، فهو ممتد في الجهات الثلاث ولكنه مبهم. وعند بيان أقسام الجوهر قال: والمادة هي الجوهر الحامل للقوة أي الإمكان الإستعدادي. والصورة الجسمية هي الجوهر المفيد لفعلية المادة. والجسم هو الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاثة، ومقصوده الجسم الطبيعي. وسيأتي أيضا في مرحلة القوة والفعل في الفصل الأول والثالث عشر أن الجسم الطبيعي والجسم التعليمي لهما امتداد بالفعل ولكن أحدهما مبهم والآخر يعيّن هذا الإبهام. ويمكن التصرّف في ظاهر العبارة بحمل الإمكان على الإبهام، وحمل الفعلية على التعيّن.

٤ ـ الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة: فتسمى مدركات الحواس الخمس بالكيفيات المحسوسة. وقد أثبت بعض المحدثين أقسام أخرى من الحواس، بل أثبت الشيخ الرئيس في الطبيعيات ثمانية حواس للإنسان، إلا أن المصنف يرى أن هذه الأبحاث لا تخضع للبحث الفلسفي. فلا بد من الرجوع إلى العلوم الطبيعية لإثبات هذه الأبحاث. فإن علماء الفيزياء المحدثين يشككون بوجود الألوان في الواقع الخارجي، باعتبار أن الأمواج الضوئية تنعكس على جسم معين، وهذا الجسم ـ بحسب خصوصياته ـ يمتصّ مقدار من هذه الأمواج ويعكس مقدارا آخر. وهذا الإنعكاس يصل إلى العين فيحدث فيها حالة خاصة تسمى مثلا بالبياض، ولكن من دون أن يكون لذلك اللون تحقق في الواقع الخارجي، ولهذا يرى الإنسان الأشياء في الظلام بدون لون. وكذلك الأمر في أخطاء اللامسة، فإن الماء الفاتر إذا لامسته اليد الباردة تشعر بأنه دافئ، وإذا لامسته اليد الحارة

تشعر بأنه بارد، مع أنه في الواقع الخارجي له خصوصية واحد. وقد أوصل البعض أخطاء الحواس إلى ثمانمائة خطأ.



الفصل الحادي عشر من المرحلة السادسة

في المقولات النسبية

وهي: الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أما الأين: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان.

وأما متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وكونه فيه أعمّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنية الوجود، من الاتصال والمماسة ونحوها، وأعمّ أيضا من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسطية.

وأما الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأما الجدة، ويقال له الملك: فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب، أو إحاطة ناقصة، كالتقمّص والتنعّل.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرّر النسبة بين شيئين، فإنّ

مجرد النسبة لا يوجب إضافة: مقولية وإنما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنّه منتسب إلى شيء هو منتسبٌ إليه لهذا المنتسب، كالأب المنسوب ـ من حيث إنّه أب لهذا الإبن ـ إليه من حيث إنّه إبن له.

وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوّة والأخوّة، ومختلفة الأطراف كالأبوّة والبنوّة، والفوقية والتحتية.

ومن خواص الإضافة: أنّ المضافَين متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوةً، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة.

واعلم أنّ المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأُبوّة والبنوّة، ويُسمّى: المضاف الحقيقي، وقد يطلق على معروضها كالأب والابن، ويسمّى: المضاف المشهوري.

وأمّا الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثّر ما دام يؤثّر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخّن ما دام يسخّن.

وأمّا الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثّر المتأثّر ما دام يتأثّر، كالهيئة الحاصلة من تسخُّن المتسخّن ما دام يتسخن. واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال لإخراج الفعل والانفعال إلا بداعيين، كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرّد إمكانه الذاتي.

شرح المطالب

المقولات التي أخذت النسبة فيها جميعا، مع اختلاف متعلق النسبة في كل منها، هي:

الأين: وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى مكان ما، وهذه الهيئة تسمى بمقولة الأين.

المتى: وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى زمان خاص. فإن كل موجود مادي له زمان خاص يكون منشأ لانتزاع هيئة هي مقولة المتى.

ومن هنا يتضح ما في بعض الكتب الفلسفية من خلط بين المقولتين، فإن مقولة الأين ليست هي نسبة الجسم إلى المكان، ومقولة المتى ليست هي نسبة الجسم إلى الزمان، بل إن كل منهما هو عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى مكان أو زمان. فهما عرض وراء تلك النسبة لا أنهما حقيقة تلك النسبة القائمة بين الجسم والمكان أو الزمان[1].

---

(١) فهم الزمان والمكان هنا مبني على الفهم العرفي لحقيقة الزمان والمكان، فالعرف يرى الزمان والمكان كأنهما ظرف موجود وراء الموجودات المادية، وهذه الموجودات صبّت في ذلك الظرف كما يصبّ الماء في الإناء، وسيأتي أن الزمان والمكان ليسا ظرفا للموجودات المادية بل هما منتزعان من الموجودات المادية ولو كان المكان ظرفا للموجودات المادية للزم التسلسل إلى ما لا نهاية، فهذا الكتاب مكانه هو هذه المنضدة، وهذه المنضدة مكانها في هذه الغرفة، وهذه الغرفة مكانها في هذه المدرسة وهذه المدرسة مكانها في مدينة قم، ومدينة قم مكانها في إيران، وإيران مكانها في الكرة الأرضية، والكرة الأرضية مكانها في المجموعة الكذائية، وهذه المجموعة مكانها في عالم المادة وليس وراء عالم المادة مكان وظرف وإلا لو كان لعالم المادة مكان ظرف فيلزم التسلسل إلى لا نهاية. فإذا المكان ليس حقيقة ظرفية من قبيل الإناء الذي يوضع فيه الماء، بل المكان الفلسفي له معنى دقيق سيأتي بيانه في محله، وكذا الزمان (ش).

ونسبة الشيء إلى الزمان تكون على قسمين: فإن كون الشيء في الزمان أعم من أن يكون منطبقا على الزمان، بمعنى أن امتداده يقع في الزمان، أو أن يكون وقوعه في الزمان بحيث يكون وقوعه في طرف الزمان الذي لا امتداد له وهو الآن.

وعليه، تارة يكون الشيء في الزمان بمعنى أنه ممتدّ بامتداد الزمان، فكما أن الزمان له أجزاء متدرّجة ومتصرّمة فكذلك الشيء ممتدّ متصرّم له أجزاء فرضية، وكل جزء فرضي منه ينطبق على كل جزء من أجزاء الزمان المفروض. فيكون واقعا في الزمان ـ أي له زمان خاص ـ وتارة لا يكون واقعا في الزمان بل يقع في طرف الزمان. وكما أن للخط منتهى وهو النقطة التي لا امتداد فيها فكذلك الزمان له انتهاء، ومنتهاه في الإصطلاح الفلسفي يسمى الآن[1].

فيكون المراد من نسبة الشيء إلى الزمان ليس فقط الموجودات التي يكون لها امتداد بامتداد الزمان، بل حتى الموجودات التي ليس لها امتداد بامتداد بالزمان بل تقع في طرف الزمان أي تقع في الآن، وهي التي تسمى بالدفعيات، إذ الوجود الدفعي يقع في طرف الزمان لا في نفس الزمان. وإذا لم يكن لطرف الزمان امتداد، فلا يكون للوجود الدفعي أيضا امتداد زماني. وذلك من قبيل جميع الاتصالات والإنفصالات. فاليد المتحركة للإمساك بالكتاب يكون تحرّكها واقعا في الزمان، ويكون اتصالها بالكتاب في طرف

(١) الآن الفلسفي غير الآن العرفي الذي هو زمان، ووقوع الشيء في آن من الزمان يعني وقوعه في زمان له امتداد قصير جدا، لا أنه وقع في زمان ليس له امتداد فإن الزمان الذي لا امتداد له محال. نعم طرف الزمان لا امتداد له، كالنقطة بالنسبة إلى الخط التي لا يوجد فيها امتداد.

الزمان وليس في الزمان. فالحركة كانت في الزمان، وعند الاتصال تنتهي الحركة. والخط الممتد ينتهي بطرف الخط، وطرف الخط لا امتداد له، فكذلك الاتصال لا امتداد له، ويقع الآن في الآن الفلسفي، يعني ما لا امتداد زماني له.

إشكال ورد

قد يقال: لعل الامتداد الزماني موجود أيضا في الاتصال.

والجواب: أن ما يحصل به الاتصال وهو طرف الزمان إذا فرض له امتداد زماني قصير جدا كمقدار الثانية الواحدة فيمكن حينئذ تقسيمه، بأن تنقسم الثانية الواحدة إلى ستين جزء زماني. وبالتالي قد يقع الاتصال في الجزء الأول من أجزاء الثانية الستين، وقد يقع في الجزء الأخير، وقد يقع في الوسط. ومهما يكن، فإن نفس هذا الجزء الذي وقع فيه الاتصال إذا لم يكن له امتداد فيثبت المطلوب، وهو أنه وقع في الآن الذي لا امتداد له. وإذا كان له امتداد فيمكن تقسيمه إلى ستين ثانية أخرى. ويأتي فيه نفس الكلام السابق، ولا يقف الامتداد.

والقسمة مهما امتدّت فهي لا تعدم الامتداد والحجم، وإلا لو كانت القسمة تعدم الامتداد والحجم، فما لا امتداد له لا يوجد من اجتماعه شيء له حجم وامتداد. فإذن الاتصال والانفصال لا يقعان في الزمان، وإنما في طرف الزمان الذي هو الآن.

والحاصل فإن مقولة المتى هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وكون الشيء في الزمان أعم من أن يكون منطبقا على الزمان بأن يقع

امتداده في الزمان، أو أن يكون وقوعه في الزمان بحيث يكون وقوعه في طرف الزمان الذي لا امتداد له وهو الآن.

والقسم الأول ـ وهو ما يكون في الزمان ويكون امتداده بامتداد الزمان ـ ينقسم إلى قسمين بحسب الاعتبار[١]، وعلى سبيل المثال يرى العرف أن هناك فرقاً بين القول أنّ الشيء «يطوي المسافة»، وبين القول أنّه «في الطريق».

وتقدم فيما سبق أن تقسيم الامتداد إلى أقسامه تقسيم وهمي وعقلي. وكذلك الحركة فإن أجزاءها غير موجودة بالفعل وإنما هي بفرض العقل، وإلا فإن الحركة وجود واحد متصل سيّال، بمعنى أن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود دفعة بل إن أجزاءه تدريجية الحصول، فلا يحصل الجزء اللاحق إلا بعد انصرام الجزء السابق. فالحركة ليست وجودات متعددة بل وجود واحد متدرّج بحيث تنطبق أجزاء الحركة المفروضة على الأجزاء المفروضة للزمان، فكل جزء مفروض للحركة ينطبق على كل جزء مفروض من الزمان، وبانتهاء الحركة ينتهي الزمان، وبانتهاء الزمان تنتهي الحركة أيضا. وبهذا يتضح أن معنى «يطوي المسافة» هو أن كل جزء من الحركة تقع منطبقة على كل جزء من زمان تلك الحركة؛ إذ الزمان ـ كما سيأتي ـ مقدار حركة الشيء. فإذا أخذت الحركة بما هي وجود متصل سيّال يمكن أن تفرض فيه أجزاء متعددة فتسمى حركة قطعية؛ لأن الحركة تحتاج إلى تقطيع عقلي فرضي لكي تنطبق على أجزاء الزمان المفروض.

---

(١) يمكن أن يلحظ الامتداد في الحركة باعتبارين وإن كان هو في الخارج واحد، فإن تقسيم الحركة إلى القطعية وإلى التوسطية ليس بمعنى أنه توجد حركتان في الواقع الخارجي، بل إن انقسام الحركة إلى التوسطية والقطعية يكون باختلاف الاعتبار واللحاظ (ش).

وأما معنى «في الطريق» فهو أن الذي يقوم بطي المسافة يبدأ أولا بطي خطوة من هذه المسافة فيصدق عليه أنه في الطريق، وفي الخطوة الثانية أيضا يصدق عليه أنه في الطريق، وهكذا طالما أنه لم يبلغ حدّ النهاية، فيصدق عليه عنوان أنه في الطريق. ومن هنا تسمى هذه الحركة بالحركة التوسطية؛ لأنها تتوسّط بين المبدأ والمنتهى. وهذا العنوان ليس عنوانا مقطعا بل هو مفهوم واحد بسيط يصدق على كل مقطع من هذه المقاطع بنحو واحد، ولا يوجد فيه انقضاء وتصرّم تدريجي.

ويمكن توضيح الفرق بين الحركة القطعية والتوسطية بأن الحركة القطعية هي من قبيل الكل والأجزاء، والحركة التوسطية هي من قبيل الكلي والأفراد. ففي الحركة القطعية ـ التي يمكن أن يُفرض لها أجزاء وكل ـ لا يصدق الكل على كل جزء جزء، بل إن الكل يصدق على مجموع الأجزاء. وكما أن الماء لا يصدق على الأوكسجين وحده، ولا على الهيدروجين كذلك، بل يصدق على مجموع هذه الأجزاء، كذلك الأمر في الحركة القطعية. وإذا كانت أجزاء الحركة القطعية في سيلان وتصرّم وتدريج، فالحركة القطعية تكون تدريجية الحصول.

وهذا بخلاف الحركة التوسطية التي تكون نسبتها إلى أجزائها نسبة الكلي إلى الفرد، فإن الكلي بتمامه يكون موجودا في الفرد. بخلاف الحركة القطعية حيث لا يكون الكل بتمامه موجودا في الجزء. وعليه، فالحركة التوسطية تكون موجودة في هذا المقطع من مقاطعها بتمامه، وتكون موجودة في ذلك المقطع من مقاطعها بتمامه، وهكذا. وهذا الموجود المتحرك بين المبدأ والمنتهى يصدق عليه ـ أينما كان ـ أن له حركة توسطية، أي أنه بين المبدأ والمنتهى. وهذا مفهوم بسيط لا تدريج فيه ولا تصرّم ولا انقضاء.

ومن هنا فإن الحركة تلحظ باعتبارين وإن كانت هي في الواقع الخارجي واحدة: فتارة يلحظ الشيء المتحرك بما هو طاو للمسافة وهو الحركة القطعية، وأخرى يلحظ بما هو في الطريق وهو الحركة التوسطية. وبتعبير المصنف فإن الحركة تارة تكون على وجه الانطباق على الزمان وتسمى الحركة القطعية. وأخرى لا يكون على وجه الانطباق على الزمان وتسمى الحركة التوسطية. فإن الحركة التوسطية لا يوجد فيها تدريج، وحيث إنّ الزمان تدريجي الحصول، فلا تكون هذه الحركة على وجه الانطباق على الزمان. ويتضح الشأن في سائر المقولات مما هو مسطور في متن الكتاب.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست الكتاب

شكر ٥

مقدمة ٧

المقدمة: في تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها ٩

• المرحلة الأولى: في كليات مباحث الوجود ٢٣

الفصل ـ ١ ـ في بداهة مفهوم الوجود ٢٥

الفصل ـ ٢ ـ في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي ٣٠

الفصل ـ ٣ ـ في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها ٤١

الفصل ـ ٤ ـ في أصالة الوجود واعتبارية الماهية ٤٦

الفصل ـ ٥ ـ في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ٦٢

الفصل ـ ٦ ـ في ما يتخصّص به الوجود ٧٢

الفصل ـ ٧ ـ في أحكام الوجود السلبية ٨٣

الفصل ـ ٨ ـ في معنى نفس الامر ٩٦

الفصل ـ ٩ ـ الشيئية تساوق الوجود ١٠٦

الفصل ـ ١٠ ـ في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم ١١٣

الفصل ـ ١١ ـ في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه ١١٨

الفصل ـ ١٢ ـ في امتناع إعادة المعدوم بعينه ١٢٦

• المرحلة الثانية: في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني ١٣٥

الفصل ـ ١ ـ في الوجود الخارجي والوجود الذهني ١٣٧

• المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره ١٨٧

الفصل ـ ١ ـ الوجود في نفسه والوجود في غيره ١٨٩

الفصل ـ ٢ ـ كيفية اختلاف الرابط والمستقل ١٩٥

الفصل ـ ٣ ـ من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه ١٩٩

• المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع ٢٠٥

الفصل ـ ١ ـ في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها ٢٠٧

الفصل ـ ٢ ـ انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس ٢١١

الفصل ـ ٣ ـ واجب الوجود ماهيته إنيّته ٢١٦

الفصل ـ ٤ ـ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ٢٢٢

الفصل ـ ٥ ـ في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية ٢٢٥

الفصل ـ ٦ ـ في معاني الإمكان ٢٣٠

الفصل ـ ٧ ـ في أن الإمكان اعتبار عقلي وأنه لازم للماهية ٢٣٩

الفصل ـ ٨ ـ في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها؟ ٢٤٢

الفصل ـ ٩ ـ الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا ٢٥٠

• المرحلة الخامسة: في الماهية واحكامها ٢٦٣

الفصل ـ ١ ـ الماهية من حيث هي ليست إلا هي ٢٦٥

الفصل ـ ٢ ـ في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل ٢٦٩

الفصل ـ ٣ ـ في معنى الذاتي والعرضي ٢٧٦

الفصل ـ ٤ ـ في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك ٢٨٠

الفصل ـ ٥ ـ في بعض أحكام الفصل ٢٩٠

الفصل ـ ٦ ـ في النوع وبعض أحكامه ٢٩٦

الفصل ـ ٧ ـ في الكلي والجزئي ونحو وجودهما ٣٠٣

الفصل ـ ٨ ـ في تميّز الماهيات وتشخّصها ٣٠٧

• المرحلة السادسة: في المقولات العشر ٣١٥

الفصل ـ ١ ـ تعريف الجوهر والعرض. عدد المقولات ٣١٧

الفصل ـ ٢ ـ في أقسام الجوهر ٣٢٥

الفصل ـ ٣ ـ في الجسم ٣٣٢

الفصل ـ ٤ ـ في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية ٣٤٠

الفصل ـ ٥ ـ في إثبات الصور النوعية ٣٤٤

الفصل ـ ٦ ـ في تلازم المادة والصورة ٣٤٩

الفصل ـ ٧ ـ في أن كلا من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى ٣٥٢

الفصل ـ ٨ ـ النفس والعقل موجودان ٣٦٥

الفصل ـ ٩ ـ في الكم وانقساماته وخواصه ٣٧١

الفصل ـ ١٠ ـ في الكيف ٣٨١

الفصل ـ ١١ ـ في المقولات النسبية ٣٨٨

